توفيق السيف

عصر التحولات



بسم الله الرحمن الرحيم

قُل إنما أعِظكُم بواحِدةٍ أن تقُوموا للهِ مَثنَى وفُرَادَى ثم تتَفكروا

الطبعة الثانية
2024

مقدمة

قد تسمي هذه الاوراق كتابا أو تسميها قصاصات. واظنها اقرب الى المعنى الثاني. هي - على أي حال - نوع من سيرة ثقافية تحكي هموم الناس وانشغالاتهم في هذه الأيام.

في العادة لا يعبر الناس عن انشغالاتهم بلغة محكمة. فضبط الكلام هو حرفة الكاتب. ولذا فقد يظن قاريء هذه القصاصات انها تحكي هموم شريحة محدودة من الناس ، أو نخبة خاصة مهمومة بالشأن العام وجدالاته المزمنة.

واقع الأمر انها هموم الاكثرية الكاثرة. لكن لغة الكلام – كما نعلم – تختلف قليلا عن لغة الكتابة ، كما تختلف تعبيرات الكاتب المحترف عن تعبيرات الناس حين يجادلون قضية ما في مجالسهم.

أسميتها "عصر التحولات" لأن الاسئلة تولد عادة في ظروف التحول او قبيلها. قد يأتي التحول الاجتماعي او الثقافي جوابا على اسئلة ، لكنه أيضا يولد أسئلة جديدة تفتح الطريق الى مراحل أكثر تقدما في الحياة الاجتماعية والثقافة.

أول أمر القصاصات هذه حوار بيني وبين الاستاذة أمل زاهد ، نشر في مجلة "آطام" التي يصدرها النادي الأدبي في المدينة المنورة ، ثم حوار مع الاستاذ عقيل عيدان في برنامج "على مائدة افلاطون" باذاعة الكويت. تلاهما عشرات من الحوارات الصحفية ونقاشات في مجلسنا الاسبوعي وغيره من المجالس. شكلت في مجموعها المادة الاساسية لهذه القصاصات.

في كل صباح كنت استذكر ما سمعته من أسئلة وأفكار جديدة ، فاكتب خلاصتها.

وربما وجدت فكرة تستحق المزيد من البحث ، فاذهب في وقت لاحق للقراءة حولها أو سؤال من يعرف ، وربما اعدت طرحها للنقاش طمعا في استيضاح أبعاد خفية فيها. هذه المراجعة كشفت لي كثيرا من الفجوات ونقاط الضعف في ما أطرحه من أفكار ، وشجعتني على إعادة البحث حولها. ولذا فقد رجعت عن بعض افكار ظننتها قبلئذ مسلمات ، وتبينت أهمية أفكار أخرى ما كنت أظنها كذلك.

بعض تلك النقاشات تحول الى مقالات نشرتها ضمن المقال الاسبوعي الذي اعتدت كتابته منذ بضع سنين. وأصبح البعض الآخر جزء من الكتب التي نشرتها في السنوات الاخيرة. ولهذا فقد يجد بعض من قرأ المقالات أو الكتب آراء أو تعبيرات تتكرر هنا وهناك ، مع اني حاولت قدر الامكان تجنب التكرار.

يتألف هذا المجموع من فصول خمسة. خصصت أولها للاسئلة التي أثارها الحراك الجماهيري العظيم في البلدان العربية ، بين العامين 2010 – 2014. ويدور الفصل الثاني حول علاقة المثقفين بالمجتمع وأدوارهم فيه. وهي من القضايا التي يكثر فيها الجدل ، ويميل عموما الى اتهام المثقفين بالمسؤولية عما آل اليه الحال وعن استمراره.

محور الفصل الثالث هو الحرية وقيمتها ومحدداتها ، وعلاقتها بالقانون والدين. ولهذا الامر أهمية كبرى في مثل مجتمعنا الذي يشعر كثير من اعضائه بالارتياب تجاه الحرية ، رغم انهم لم يتمتعوا بالعيش في ظلها إلا قليلا. وقد أوضحت رأيي ، وخلاصته ان الارتياب من المجهول ليس عيبا ولا نقيصة. لكن هذه القيمة العظيمة أصل في حياة الناس ، وهي سر انسانيتهم وعقلانيتهم. وقد جربتها أمم كثيرة في ماضي الزمان وحاضره. ونرى رأي العين ما عادت به عليهم من فضائل وثمرات. وهي كافية لأي عاقل يبحث عن الحق ، وان لم تفد في تطمين من أدمن القلق والخوف من كل جديد ، واستطاب الركون

الى المألوف والمعروف.

خصصت الفصل الرابع للنقاشات المتعلقة بتجديد الفكر الديني. وقدمت خلاله رؤيتي لمفهوم التجديد وما يواجه من تحديات وعقبات. وفيه جمله من الآراء التي أظنها مفيدة للمهتمين بهذا الموضوع. ومثله نقاشات الفصل الاخير المتعلق بفكرة الحكم الديني واسلامية الدولة ، ومقاربتها مع فكرة الدولة المدنية الديمقراطية ، التي يطرحها كثير من قادة الرأي في هذه الأيام. وقد تجد في طيات هذا الفصل أو ذاك أمورا اجدر ان تكون ضمن غيره ، أو ربما تجد أمورا لا علاقة لها بالسياق. لكني ظننتها – على أي حال مفيدة – ولو لم تكن جوهرية أو ضرورية.

تلك الموضوعات الخمسة تشكل جانبا مهما من انشغالاتي الفكرية. وقد أدرجت فيها خلاصة ما توصلت اليه. سيلاحظ القاريء ان بعضها يتعلق بحوادث واقعة ، وقد يفضل بعض القراء اظهار الرأي في خصوص الواقعة المحددة ، دون الذهاب الى خلفياتها أو ما تشير إليه من معان بعيدة. لكني درجت على طريقة مختلفة ، خلاصتها العبور من الحوادث الى القضايا والدوافع ، محاولا فهم الذهنية التي تشكل طرفا فاعلا أو شريكا أو محركا للحدث ، ثم موضعتها في السياق الثقافي العام. وهي طريقة وجدتها مفيدة في تخيل التحولات المتوقعة. انها – بعبارة اخرى – محاولة لفهم التسلسل المنطقي للحدث والعلاقة بين البيئة والفاعل والفعل ، وهو ما يمكننا من التنبؤ بالخطوة التالية.

بعض القراء سيجد في هذه القصاصات أمورا مثيرة للانتباه ، وبعضهم سيراها مثيرة للغضب ، أو ربما تافهة ، لا تستحق الوقت الذي صرف عليها. هذه طبيعة الأمور. في كل الأحوال فان ما يشجعني على طرح الفكرة هو قدرتها على إثارة المزيد من الأسئلة. وقد ظهر لي هذا جليا في الأعوام الماضية.

لقد قلت سابقا ، وأقول الآن ان الشك محرك السؤال ، والسؤال باب العلم.

وليس في العلم جواب نهائي على أي شيء. اني اتبنى في هذا الصدد نظرية الفيلسوف المعاصر **كارل بوبر** ، الذي رأى ان كل جواب على سؤال هو أحد الاحتمالات ، وليس نهاية العلم. الجواب يفتح الباب لأسئلة جديدة أدق من سابقتها ، وجوابها يتيح فرصة لأسئلة جديدة أخرى. وكل خطوة هي احتمال ، وهكذا يستمر العلم ويتطور ، سؤال يقود الى جواب محتمل وجواب يولد أسئلة جديدة.

فيما يخصني ، فقد تعلمت الكثير من الاصدقاء الذين سألوني وجادلوني. وأظن ان ما تعلمته منهم يفوق ما تعلموه مني. ولذا تزداد سعادتي كلما احتدم النقاش وتشعب. كما أشعر بالسأم حين يتحول النقاش الى نوع من التلقين ، أو حين يطالب السائل بما يسمونه "آخر الكلام" ، اي الرأي الواحد. ليس في العلم رأي واحد ولا منهج واحد. فللحقيقة وجوه عديدة. ونحن نسميها حقيقة من باب المجاز ، فكل ما نفكر فيه وما نتبناه هو مرحلة في العلم ، وقد يأتي فيما يأتي ما ينقضه كليا أو جزئيا.

لو أدركنا الحقائق النهائية لما بقي للعلم حاجة ، بل لأصبحنا آلهة أو شبه آلهة. ونعلم ان هذا من المستحيلات. لا ينتهي العلم ولا يتوقف العقل عن التفكير ، ولذا لا تنتهي الاسئلة.

الفصل الاول

أسئلة الربيع العربي

دوافع الحراك الجماهيري

Ω ثمة سؤال طالما شغل ذهني: كيف فهمت الربيع العربي؟

فهمته كمحاولة لتحقيق الذات. لسنوات طويلة جدا ساد انطباع بان الشعوب العربية عاجزة عن التعبير عن خياراتها وفرض خياراتها ، وان الحكومات العربية لا تعبأ بشعوبها لهذا السبب تحديدا. أي لأنها تعلم ان العربي قد يطالب بشيء ، لكنه قصير النفس ، سرعان ما يملّ أو يتعب أو يخاف ، فينكفيء على نفسه ويكتفي بتعزيتها ، أو تصريف ألمه في مواضع أخرى غير السياسة.

لعل النخب التي احتكرت السلطة طوال القرن العشرين نجحت في ترويض المجتمع ، أو لعل الثقافة الموروثة شكلت إطارا لتصريف التوتر ، وإقناع الجميع بشعار "مالنا والدخول بين السلاطين". في كل الأحوال لم يكن المواطن العربي شريكا في صناعة القرار المتعلق بحياته ومستقبل أبنائه ، ولم يكن صوته مؤثرا في دوائر السياسة. بسبب هذا الانقطاع انعدمت الثقة المتبادلة بين الشعب والنخب السياسية ، وباتت الريبة والشك موجها لتفكير كل طرف في الآخر.

الربيع العربي كان المناسبة التي شعر فيها الناس انهم – كجمع - قادرون على التغيير ، وان الحكومات يمكن ان تصغي لأصواتهم إذا كانت عالية وكثيفة. العرب اليوم يشعرون بذاتهم ، على المستوى الفردي والجمعي. يشعرون بانهم قادرون على اصلاح واقعهم اذا أرادوا ، وهم أيضا يعرفون الطريق.

لا ينبغي المبالغة في التوقعات ، سيما فيما يخص الزمن. الثورات الشعبية ذات

طبيعة معقدة ، وهي تنكمش وتتسع ، تختفي وتظهر ، بطريقة يصعب تفسيرها. لكن المهم في المسألة ككل ، ان الحكومات العربية التي اعتادت الاستهزاء بالجمهور وعدم الاصغاء لصوته ، لن تكون قادرة بعد الربيع العربي على مواصلة هذا السلوك.

Ω **هذا الحراك الشعبي الهائل الذي شهدناه منذ أواخر 2010 مازال يثير الاسئلة. ما هي محركاته ، لماذا تراجع ، لماذا اقتصر على بلدان بعينها ، أدوار التيارات السياسية ، لا سيما الاسلامية. والكثير من الاسئلة المماثلة. دعنا نبدأ بسؤال البواعث والأسباب. هل هو الفشل الاقتصادي ام تغير الافكار ام تحريك الخارج ام الجماعات السياسية المحلية؟.**

قد تستغرب لو قلت لك انه لم يحصل خلال التاريخ المسجل ان تنبأ أحد بثورة شعبية ، وصدقت توقعاته. لازال انفجار الثورات الشعبية من النقاط الغامضة التي درسها باحثون كثيرون ، لكن لم نتوصل حتى الآن الى تقديرات معقولة حول التوقيت ، أو العوامل المؤدية مباشرة الى الانفجار الشعبي. لدينا في بحوث علم الاجتماع والسياسة قدر معقول من الدراسات المتينة حول عوامل تثبيت الاستقرار والعوامل المعاكسة. نستطيع - وفقا لهذه الابحاث - ان نحدد ما يسمى بخطوط الانكسار ، اي العوامل والظروف التي قد تؤدي الى اضطراب النظام الاجتماعي ، وربما وصوله الى ظرف الثورة. لكن لا يمكن القطع أبدا بان أيا من هذه العوامل، أو حتى مجموعها ، سيقود حتما الى تلك النتيجة.

يهمني هنا التشديد على الفارق بين الثورات التي يقوم بها الجمهور أو شريحة معتبرة منه ، وبين الحركات التي يمكن وصفها بالانقلابية ، سواء نظمت على يد مجموعة من العسكر ، أو على يد مجموعة سياسية محددة. فهذه أعمال مخططة ومنظمة تخضع في توقيتها لخطط أصحابها، ولا تندرج تحت وصف الثورات الشعبية التي تتسم بأنها عفوية، يمثل "العامة" عمودها الفقري. يمكن القول ان جميع الثورات الشعبية انفجرت

بشكل فاجأ الجميع. الثورة الفرنسية والايرانية والانتفاضات التي شهدتها أوربا الشرقية بعد 1990 ، وصولا الى الربيع العربي.

Ω لماذا يصعب التنبؤ بالثورة الشعبية ، اليس بالامكان تحديد العوامل المشتركة بين مختلف التجارب؟.

أشعر أحيانا أن الثورة تشكل - في العقل الباطن - شيئا يشبه حكم الاعدام في القضاء ، يصل الناس إليه حين ترتفع كافة الخيارات البديلة أو المحتملة. الثورة ليست عملية سياسية عادية ، بل هي قلب للنظام الاجتماعي كله ، وتغيير لمسار الحياة الفردية والاجتماعية. وهي - لهذا السبب - تشكل نوعا من القفز الى المجهول. وليس من طبيعة الجمهور ان يفعل شيئا كهذا ما لم يضطر إليه.

يتعلق هذا الوصف بمرحلة انطلاق الثورة وليس تداعياتها أو مراحلها التالية. لانها ما ان تبدأ ، حتى تتحول الى خيار متاح ، مثل الخيارات السابقة لها ، وعندئذ ينضم اليها اضعاف العدد الذي شارك في لحظة الانطلاق. اللحظة الفاصلة والغامضة اذن هي لحظة الانطلاق.

الثورة ليست الخيار الأول عادة. حين يواجه الناس بمشكلات أو صعوبات حياتية ، فانهم يميلون الى حلها بالوسائل المتوفرة في النظام الاجتماعي ، سواء الوسائل القانونية ، أو العرفية (كالبحث عن واسطة) أو حتى الوسائل غير القانونية (كالرشوة). وهم يقومون بهذه الجهود على مستوى فردي ولا ينقلونها للمجال العام الا نادرا. هذه المحاولات غير مريحة لعامة الناس ، فهم يفترضون ان يكون النظام القانوني واسعا ورحيما بحيث لا يواجهون أي مشكلات ، أو يكون مرنا بحيث يسهل عليهم حل ما يواجهون من مشكلات. لهذا فان اضطرارهم للهاث من دائرة حكومية الى أخرى ، والتوسل بهذا وذاك من

الموظفين ، أو دفع الرشوة ، يعتبر عندهم علامة على فشل النظام أو قسوته. لكن توصلهم الى حل لمشكلتهم الفردية ، ولو بطريقة ملتوية، يؤدي بشكل فوري الى تبريد التوتر الداخلي في نفوسهم ، وتأكيد اعتقادهم بأن كل مشكلة قابلة للحل ، بطريقة أو بأخرى ، ضمن حدود ما هو معلوم سلفا ، ومعروف النتيجة. وجود إمكانية للتوصل الى حلول كهذه ، تجعل التفكير في الثورة احتمالا مستبعدا.

Ω ماذا عن الدوافع المعيشية أو الاقتصادية التي يراها باحثون كثيرون محركا هاما لتجارب ثورية عديدة؟.

سأنقل رأيا أظنه في الأصل للمفكر الفرنسي المعروف جان جاك روسو ، خلاصته ان الفقر بمفرده لا يفجر ثورة. أمامنا بلدان يعيش فيها ملايين الفقراء ، لكنها لم تشهد ثورات. يتحول الفقر الى "عامل ثوري" حين يجري تفسيره سياسيا ، اي حين يشعر الانسان بأن هذا الفقر قابل للعلاج ، لكن الحكومة غير مهتمة بعلاجه ، أو انها تحول دون علاجه. مع تنامي هذا الشعور ، يتحول الفقر في ذهن الانسان ، من ظرف معيشي مؤقت ، الى قدر محتوم وجزء من بنية النظام ، أو من لوازم وجوده. وانه لا يمكن الخلاص من حالة الفقر مع وجود هذا التنظيم السياسي الذي يعيش في ظله. هذا هو الفقر الذي يفجر الثورة. أما مجرد وجود الفقر فلا يفجر ثورة. لذلك اقول ان وجود الفقر في العالم العربي وانخفاض المستوى المعيشي لم يكن بمفرده كافيا لتفجير الثورة. شعور الناس انهم يستطيعون تغيير حالهم ، وأن هذا النظام يمنعهم من تغير حالهم بانفسهم، أي كما يقول المثل الشعبي "لا يرحم ولا يخلي رحمة الله تنزل عليك" ، هذا الظرف هو الذي يولد في نفوس الناس شعورا بان الفقر مشكلة سياسية وليست اقتصادية.

Ω هل تعتبر الظرف السابق ، اي فهم الفقر كظرف سياسي ، العامل الابرز في الانفجار الاجتماعي ، أم هو واحد بين عوامل عديدة؟.

هو بالتأكيد واحد من العوامل. لكن يصعب علي تحديد موقعه. وأميل الى الظن بأن موقع كل من العوامل يختلف من مجتمع إلى آخر ، بحسب تجربته التاريخية وثقافته السياسية ، ومضمون علاقة المجتمع بالدولة. بعض المجتمعات أكثر حساسية للوضع المعيشي ، وبعضها اكثر حساسية لقضايا الهوية ، وبعضها أكثر حساسية للكرامة والاحترام الشخصي. كما ان تعريف الفقر بذاته يختلف بين بلد وآخر ، بين الريف والمدينة ، بل حتى بين الطبقات الاجتماعية في مدينة واحدة. يختلف الناس في تحديد ما يعتبرونه فقرا ، بحسب نمط معيشتهم وبحسب المستوى العام للمعيشة في البلد ، إضافة الى تقديرهم لكفاءتهم وما يستحقونه تبعا لها.

الظرف الثوري- خطوط الانكسار

Ω هل يمكن الحديث عن ظرف ثوري ، بمعنى ان الوصول اليه يستدعي دق ناقوس الخطر؟

اذا كنت تقصد ظرفا يجعل الثورة حتمية ، فهذا غير موجود ، أو على الأقل لا أستطيع تحديده بقدر معقول من الدقة. بدلا من ذلك ، أفضل الحديث عن "خطوط انكسار" في النظام الاجتماعي ، كلما ازدادت، كانت احتمالات انهيار النظام الاجتماعي أكبر وأقرب. لكن يجب الحذر من التفسيرات الأحادية والتعلق بالحتميات. ذلك ان انهيار النظام الاجتماعي لا يعني فقط وفقط الثورة. قد يتجسد الانهيار في الهجرة أو الانكماش على الذات والسلبية المطلقة ، اي الانفصال النفسي عن الواقع المحيط. الثورة هي أحد الاحتمالات التالية لبلوغ النظام نقطة الانكسار المطلق ، أي لحظة الانهيار.

مفهوم "خطوط الانكسار" يشير الى اي عامل أو ظرف يسهم في تقليص رضا الناس عن النظام الاجتماعي ، أو تدهور الثقة في الدولة ، أو تراجع هيبة القانون ، أو شيوع العنف وتجاوز القانون ، أو تراجع الأمل في المستقبل. وهذه تترتب عادة على تدهور مستوى المعيشة أو شيوع الفساد واستغلال السلطة أو التمييز بين المواطنين. اي - بعبارة موجزة - فشل الدولة في القيام بواجباتها ، وعدم توفر بدائل تملأ الفراغ.

ابرز العلامات التي تشير الى هذا الظرف هي انتشار الفساد بين موظفي الدولة. وهي ظاهرة تتوازى غالبا مع بروز مراكز قوى أو جهات نافذة تعالج المشكلات بالرشوة ، وتتاجر بالرشوة. تعتبر هذه الظاهرة في بداياتها مخرجا مناسبا من العسر. لكنها تصل في وقت متأخر الى ما يسمى في الاقتصاد بحالة الاشباع الحدي ، أي تفاقم الظاهرة وتصاعد

الكلفة المالية للحلول ، على نحو لا تعود معه متيسرة الا للاثرياء ، فتتساوى عندئذ قيمة الغرض المطلوب وكلفة الرشوة ، فتتسع نتيجة لذلك شريحة المحرومين والمستبعدين وتتقلص الشريحة المحظوظة.

Ω **لماذا اخترت الرشوة بالتحديد؟. دولة مثل الهند تشكل الرشوة فيها ظاهرة عامة لكن لا أحد يتوقع ثورة شعبية.**

هذه ملاحظة ذكية. وهي جديرة بشرح مفصل. لا أقصد باختياري للرشوة اعتبارها – بذاتها - خط انكسار في النظام الاجتماعي ، ولا كونها تمهيدا للثورة. المقصود بالتحديد هو ان تحولها من حالة استثنائية يقوم بها أفراد ، الى ظاهرة عامة ، يعتبر مؤشرا على تشكل الظرف الثوري ، الذي تتكاثف فيه خطوط الانكسار. وقد شرحت في إجابتي السابقة ان انتشار الرشوة بين الموظفين ، يكشف عادة عن سقوط هيبة الدولة وعجز القانون ، وتراجع الثقة المتبادلة بين المجتمع والدولة. وأذكر للمناسبة نقاشا جرى بيني وبين وزير الشؤون الاسلامية السابق الشيخ عبد الله التركي حوالي العام 1995 كما أظن. كنت أحاول اقناعه بتخفيف القيود المفروضة على الكتب الدينية الشيعية ، فقلت له ان التشدد في هذا المجال لا يجده الناس عادلا أو مبررا ، وقد يلجأ بعضهم الى رشوة موظفي الجمارك لغض الطرف عن كتاب أو كتابين. لكن هذا الحادث الذي يبدو تافها قد يكون الجرذ الذي يكسر السد. الموظف الذي قبل خمسين ريالا من أجل كتاب واحد ، قد يقبل بعدها خمسين ألفا لغض النظر عن صندوق اسلحة أو خمور أو مخدرات أو غيرها. بعبارة أخرى فان عسر القانون يشجع الناس على الالتفاف عليه ، وهذا يقود مع الوقت الى سقوط هيبة القانون والدولة. طبقا لاستنتاج صمويل هنتينجتون فانه اذا تحول الفساد الاداري الى ظاهرة عامة ، فان معالجته باصدار المزيد من القوانين قد يأتي

بنتيجة معاكسة ، اي مضاعفة فرص الفساد بدل تقليصها[1].

زبدة القول ان الرشوة بذاتها ليست بالأمر الخطير ، لكن تفاقمها وتحولها الى ظاهرة عامة يكشف عن وجود ظرف خطير قد لا يكون مرئيا بوضوح.

نأتي الآن الى مثال الهند ، وهو مثال جيد ، لأنه يساعدنا على فهم العوامل المختلفة التي تتدخل في تحديد مستوى خطورة خطوط الانكسار. تشتهر الهند بانتشار الرشوة واستغلال الوظيفة للاثراء. لكن هذا لا يعتبر دافعا محتملا للثورة ، ولا دليلا قويا على قيام ظرف ثوري. ذلك ان الهند تتمتع بنظام مؤسسي يوفر فرصا واسعة للمشاركة الشعبية في العمل السياسي والتعبير عن الرأي ، في جميع المستويات. لا يتم التستر على الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية التي تفتح الباب امام الفساد ، فالحكومة صريحة مع الناس ، كما ان الاحزاب المعارضة ومنظمات المجتمع المدني الكثيرة والصحافة الحرة ، تتولى فضح اي تستر. يمكن للجمهور ان يغيروا الحكومات المحلية والحكومة القومية كل أربع سنوات اذا غضبوا على أي منهما. هذا التنظيم المؤسسي الراسخ يشكل خط تفريغ للأزمات والاحتقانات. ويجري باستمرارالتأكيد على قيمة هذه البدائل من جانب النخبة الحاكمة.

واستذكر للمناسبة مقتل رئيسة الحكومة السيدة أنديرا غاندي في 1984 على يد أحد حراسها الذي ينتمي الى طائفة السيخ. كان الجيش الهندي قد هاجم في يونيو المعبد الذهبي في امريتسار ، وهو المركز الديني الرئيسي للسيخ ، وقتل 400 منهم ، لفض اعتصام يطالب بالانفصال عن الهند. وأدت هذه الحوادث ثم مقتل السيدة غاندي الى صدامات

---

[1] صمويل هنتينجتون: النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية فلوعبود ، دار الساقي ، (بيروت 1993) ، ص 81

عديدة في مختلف انحاء الهند قتل فيها ما لايقل عن 3000 شخص. وتوقع كثير من المراقبين مستقبلا أسود لطائفة السيخ التي تشكل نحو 2% من سكان الهند. لكن الذي فعلته النخبة السياسية كان على عكس هذه التوقعات تماما. فقد عملت بجد لاستيعاب مطالب السيخ ومعالجتها ، بغرض تعزيز اندماجهم في النظام السياسي. وفي 2004 اختار حزب المؤتمر الذي يسيطر على اغلبية مقاعد البرلمان ، مانموهان سينج كأول رئيس حكومة سيخي في تاريخ الهند.

هذا مثال على قوة النظام القانوني والمؤسسي ، وقدرته على احتواء وتسكين المخاطر التي تواجه البلاد. جدير بالذكر ان المفكر الامريكي صامويل هنتينجتون تحدث عن الفساد الاداري والسياسي في بلدان مثل الهند ، فاعتبره عاملا معطلا للثورة ، وليس عاملا مؤججا أو مبررا لها. أردت القول ان فشل النظام الاداري للدولة أو عسر القانون وكذلك الصعوبات الاقتصادية والسياسية ، قد تسهم في تشكيل خطوط انكسار للنظام الاجتماعي ، لكن توفر عوامل تبريد وامتصاص للتازمات ، كما ذكرنا في مثال الهند ، يمكن ان يشكل صمام أمان ، اي أداة تحييد ، تبدد الزخم الثوري.

Ω متى يظهر انعكاس هذا الظرف على سلوك الناس ، كيف نعرف - من مراقبة سلوك الناس - اننا نعيش في ظرف كهذا؟

لا أعرف على وجه الدقة كيف أصف سلوك الناس في ظرف الانكسار المطلق. لكن أستطيع القول ان سلوكيات محددة يمكن ان تكشف عن وجود خطوط انكسار نشطة ، تستدعي تدخلا من جانب الدولة أو القوى الاجتماعية للحيلولة دون تفاقمها. من ذلك مثلا ميل الناس الى اتخاذ اجراءات غير اعتيادية للمحافظة على أمنهم الشخصي. وهذا يظهر عادة اذا تلاشت الثقة العامة بفاعلية جهاز الأمن الرسمي. وبينها اعراضهم عن الاستثمار ، بسبب عدم اليقين في المستقبل ، وفي مثل هذا الظرف يتزايد الحديث

عن الهجرة الى بلاد أخرى ، باعتباره أحد المخارج الممكنة من الوضع السيء. ومنها الاعراض كليا عن مطالبة الدولة بتحسين الاوضاع ، بسبب فقدان الأمل في قدرتها على فعل شيء. ومنها عدم التعاون مع اجهزة الدولة ، حتى في الحالات الاستثنائية ، مثل مطاردة المجرمين ، بسبب عدم الثقة في عدالتها ، أو بسبب شعورهم بأن هؤلاء مظلومون أو مقاومون للظلم.

هذه بعض الأمثلة التي تشير الى ظروف انكسار في النظام الاجتماعي. لكن ليس في إمكاني تحديد مستوى خطورة المرحلة ، بناء على هذه الحالات.

Ω **نعود الى النقاش حول ما أسمي بالربيع العربي. نعرف أنه جاء بشكل مفاجيء ، وبعد سنوات طويلة نسبيا من تراجع التحركات الاصلاحية في العالم العربي ككل. فهل لهذا دلالات محددة؟.**

ثمة عوامل عديدة ، وبعضها متضاربة ، ذكرها الباحثون كأسباب محتملة لما حدث منذ أواخر 2010. لكن لفت انتباهي ان ابرز أمثلة الربيع العربي ، أعني ما جرى في مصر وتونس وسوريا ، بدأ باحتجاج على تعسف الشرطة. في تونس أشعل محمد البوعزيزي النار في نفسه في ديسمبر 2010 بعدما صادرت الشرطة المحلية عربة خضار يجني منها عيشه. وفي مصر تعرض الشاب خالد سعيد للضرب حتى مات على يد رجال الشرطة في يونيو 2010. وفي سوريا اندلعت التظاهرات في مدينة درعا الجنوبية ، احتجاجا على اعتقال الشرطة لعدد من الشبان وتعذيبهم في مارس 2011 ، بعدما اتهموا بكتابة شعارات حائطية معادية للحكومة.

هذا قد يشير الى فجوة ثقة خطيرة بين الجمهور والنظام الأمني ، على نحو يضع الأجهزة الأمنية في موضع المتهم الرئيس باضعاف السلم والأهلي والاستقرار. وهو عكس

دورها المفترض.

التيار الاسلامي في الربيع العربي

ثمة آراء متضاربة تجاه دور الاسلاميين في الربيع العربي. تجربة تونس والعراق ومصر وسوريا وليبيا ، حملت بعض المراقبين على تكرار مقولة قديمة ، فحواها ان الجماعات الاسلامية غير مؤهلة لقيادة الدولة.

اظن ان هذا الحكم ينطوي على قدر من المبالغة ، رغم انه ليس بعيدا عن واقع الحال. هناك بطبيعة الحال تيارات وشخصيات اسلامية ناضجة وقد شاركت في السلطة فعلا ، ولم تكن دون منافسيها. لكن اتفق معك على ان الاسلاميين لم يكونوا موفقين في تجارب عديدة. لكن يهمني الاشارة الى ان هذا القول لا ينبغي ان يؤخذ كمبرر لاقصاء الاسلاميين من الحياة العامة. ان مشاركتهم فيها هي الوسيلة الوحيدة لتدريبهم ، وتدريب النخبة السياسية بشكل عام على ادارة نظام سياسي ذي قاعدة اجتماعية عريضة ومتنوعة.

كتبت في سنوات سابقة مقالات عديدة ، تدعو الى انخراط التيار الاسلامي في الحياة السياسية. وطرحت هذا كأحد الحلول الضرورية للتوترات المرتبطة بالدين والهوية. كما تحدثت حينها عن الحاجة الى مساعدة الاسلاميين على اكتشاف الواقع. كنت ارى كثيرا من الاسلاميين ، سيما رجال الدين ، يتحدثون عن الدولة والعمل السياسي ومشكلات بلدانهم ، بمنطق بعيد جدا عن واقع الحياة السياسية وحركة الدولة.

اعتقد ان قليلا منهم يستوعب بعمق اشكاليات السياسة وآليات الادارة الرسمية. أما الاكثر فيخلط بين الكلام الخطابي والعمل السياسي. وهم يتحدثون غالبا الى عامة الناس غير المطلعين على ما يجري في البلد. لهذا لا أحد يجادل طروحاتهم أو يطالبهم

بالتدليل على ما يقولون. لازلت أدعو الى انخراط التيار الديني في السياسة الواقعية ، كي يكتشف المسافة بين الصور التي يقرأها في كتب التاريخ ، وبين واقع الحال في هذا العصر. هذا سيؤدي - في اعتقادي - الى انضاج التجربة السياسية للتيار ، وتطوير التقاليد السياسية للبلد ككل ، إضافة الى عقلنة الجدل السياسي ، وجعله يدور حول ما هو ممكن وما هو مطلوب ، وليس حول المقارنات بين مايجري في عصرنا وما جرى في القرون السالفة.

فيما يخص دور التيار الاسلامي في الربيع العربي ، فاني أميل الى الاعتقاد بأن كافة الجماعات السياسية فوجئت بما حدث ، ولم تكن تخطط له أو تتوقع حدوثه. لكن جمهورها انخرط في الحراك الشعبي ، في بداياته أو التحق به بعد انطلاقه ، فأصبحت الجماعة جزء من هذا الحراك. هذا ما حدث في مصر وسوريا وتونس واليمن مثلا. وبعضها بقي مترددا إزاء الحراك الأهلي ، رغم ان جمهوره التحم به ، لكنها انضمت لاحقا الى العملية السياسية ، وشاركت في الانتخابات أو أنشأت احزابا قانونية. حماسة الجمهور لمساندة التيار الاسلامي ، كانت ثمرة لاعتقاد عام بأنه يمثل الفرصة الأفضل لاصلاح الحياة السياسية وتطهيرها من الفساد.

في داخل الجماعات نفسها كان ثمة اعتقاد بين الاعضاء والمناصرين ، بانهم يملكون الحل لمشكلات السياسة. لكن الجمهور والناشطين اكتشفوا بعد فترة وجيزة من تجربة السياسة الفعلية ، ان خلق الحلول وتطبيقها ، عالم مختلف عن الخطب الحماسية والكلام التعبوي. ولذا حدث تفكك في كل الجماعات تقريبا ، كما تراجعت ثقة الجمهور بها.

واستطيع القول بشكل إجمالي ان ما جرى كان فرصة لعقلنة العمل السياسي في العالم العربي ، أي جعله أكثر واقعية واستيعابا للأولويات الوطنية وحقائق الساحة.

Ω **هل تعتبر صعود تيار الاسلام السياسي في اطار الربيع العربي دليلا على إفلاس التيارات الأخرى ، ام على تمتع الاسلاميين بجاذبية خاصة أو حسن إدارة للصراع ، يفتقر اليها غيرهم؟.**

أفترض من حيث المبدأ ان غالبية العرب سيثقون في أي جماعة تحمل الشعار الديني ، وتتحدث بلغة دينية. وستزداد هذه الثقة كلما كثفت الجماعة المظاهر الدينية في عملها. ذلك الميل يرتبط بأربعة عوامل مهمة في تكوين الثقافة السياسية العربية:

أ) يشكل الدين ، والتراث المرتبط به ، والتجربة التاريخية الاسلامية ، العنصر المحوري في الثقافة العامة للمجتمعات العربية. ومن هنا فان استعمال اللغة الدينية والمظاهر الدينية يجعل الخطاب السياسي مألوفا ، بحيث يبدو لكل فرد من الجمهور العام وكأنه يعبر عما في نفسه وعما يريد أن يقول.

ب) منذ منتصف القرن العشرين وحتى اليوم ، يجري تصوير الخارج ، سيما الغرب والشيوعية ، باعتباره التحدي الرئيس للعالم الاسلامي ، وانه المعوق الرئيس لتقدم المسلمين. ويتجدد هذا الشعور باستمرار مع تكرار الحوادث التي ينظر اليها كأدلة على عدوانية الخارج ، من دعم الغرب لاسرائيل ، الى الغزو السوفيتي لأفغانستان ، الى دعم حكومات قمعية أو معروفة بالفساد ، الخ. وصف "الشيطان الأكبر" الذي أطلقه آية الله الخميني على الولايات المتحدة الأمريكية في اواخر سبعينات القرن المنصرم ، يحاكي اعتقادا عميقا في نفوس المسلمين.

نحن لا نناقش هنا صحة هذا الشعور أو خطئه ، بل ننظر اليه كجزء من رؤية للعالم قائمة فعلا ومؤثرة في سلوك الجمهور. هذا الاعتقاد ولّد قناعة راسخة فحواها ان الاسلام مستهدف كدين ، وان المسلمين مستهدفون لأنهم يحملون هذا الدين. رد الفعل

الطبيعي المتوقع هو تمسك الجمهور بالهوية الاسلامية ، لأنها تعبر عن الذات التي تتعرض للعدوان. وعلى المستوى السياسي ينصرف رد الفعل الى دعم للجماعات الدينية ، لانها تظهر في عين الجمهور باعتبارها القوة الوحيدة التي تحمي هويتنا وتدافع عنا.

ج) منذ الربع الثاني من القرن العشرين ، الذي شهد قيام الدولة العربية الحديثة ، بقي دور الاسلام في الحياة العامة والدولة مغفلا أو إشكاليا. جميع النخب العربية تقريبا استخدمت الاسلام وطوعته على نحو يخدم مصالحها ويكرس سلطتها.

وأدى هذا الى قيام اتجاهين متوازيين : دين أهلي له رموزه ومؤسساته وقيمه ، ودين رسمي يعرف كتابع للنخبة الحاكمة. لم يكرس الاتجاه الثاني مكانته لخدمة الجمهور ، لأنه منفصل عنه. ولم يستطع الاول خدمة الجمهور لأنه لا يملك الامكانات اللازمة. من هنا بقي الجمهور في حالة تجاذب بين الاتجاهين. لكن الأول ، الأهلي ، بقي اكثر قربا من عامة الناس وأكثر صفاء وتمثيلا لحقيقة الدين في عيونهم.

لعلك تلاحظ ان الجماعات الدينية المنظمة ، وبينها الجماعات الدينية السياسية ، عرفت نفسها ضمن الاتجاه الأهلي المستقل عن الدولة والناقدة للاتجاه الرسمي. لكنها في أحيان كثيرة حاولت ان تستخدم الاتجاه الرسمي لتعزيز مكانتها ، اي انها شكلت ما يشبه الجسر بين الاثنين. لكنها لم تكن موالية للدولة ، ولم تحسب نفسها جزء من مشروعها. بل كانت أقرب الى قوة نقيضة للدولة ومشروعها. هذا التواجد المزدوج على الاتجاهين ، مكنها من اختراقهما معا والظهور بمظهر الممثل الحقيقي للاسلام ، الذي يتمتع بالاستقلال ويملك بعض الامكانات لمساعدة الجمهور في الوقت ذاته.

د) ارتكبت الجماعات السياسية الأهلية خطأ مماثلا لخطأ النخبة الحاكمة ،

تمثل في تجاهل مكانة الدين ودوره في الحياة العامة وثقافة الجمهور. كمثل على ذلك لا تجد للأحزاب العربية مساهمة تذكر في العمل الديني ، ولا تجد بين قياداتها رجال دين أو ناشطين في المجال الديني. كلامها عن احترام الدين لا يختلف عن كلام رجال الدولة ، ولا يقترب أبدا من مشاعر الجمهور وهمومه. هذا لا يعني بالضرورة انها معادية للدين ، فكثير من رجالات هذه الاحزاب متدينون بالمعنى العام. لكن - لسبب لا أفهمه - اعتبروا الدين انشغالا خاصا بمؤسسات ومراكز أخرى لا علاقة لهم بها ، رغم انهم يسعون في العادة لاستعماله ساعة الحاجة.

أدى هذا الاغفال الى تكوين انطباع عام ، فحواه ان الاسلام شأن خاص بالمشايخ والجماعات الدينية ، وليس من الهموم المشتركة بين جميع أبناء الوطن وممثليهم السياسيين. نتيجة لهذا تحول الخطاب الاسلامي الى ما يشبه ايديولوجيا خاصة ، تتبناها جناعات محددة ، تصارع المنافسين في الساحة السياسية والدولة.

حين يفكر الناس في الاختيار بين جماعة تحمل راية الدين وجماعة تصارعها ، فان الاكثرية ستميل بشكل طبيعي الى الفريق الأول ، بغض النظر عن موضوع الصراع ومصداقية اي من الجانبين.

السلطة كغنيمة

فيما يخص النقطة الثانية ، اي الدور المزدوج للجماعات الدينية التي تصنف نفسها ضمن المجال الاهلي ، وتحاول في الوقت نفسه ، استخدام الدولة. ماذا تعني بقولك انها نقيض للدولة ومشروعها؟.

من حيث المبدأ ، تعتبر الجماعات السياسية المستقلة عن الدولة، سواء كانت معارضة أو موالية لها ، عنصرا ضروريا في الحياة السياسية ، يكمل مهمة الدولة ، ويعينها على كشف الأخطاء وتنظيم وعقلنة مطالب الجمهور ، وتدريب الأجيال المتوالية من النخب السياسية والاجتماعية. لكن اداءها لهذا الدور ، مشروط بوجود نظام قانوني يحدد بوضوح مكانة الحزب السياسي ودوره في المجال العام.

مثل هذا النظام القانوني ينبغي ان يكون مستمدا من نصوص دستورية صريحة ، يقرها الجميع كسقف فوقهم جميعا: الدولة والمجتمع والاحزاب السياسية ، ويؤكد اعتراف كل طرف بالآخر بما هو ، اي بواقعه القائم ، سواء كان يرضي الأطراف الأخرى أو العكس.

واقع الحال في العالم العربي مختلف تماما. حتى الدول التي يقر دستورها بحق تشكيل الأحزاب السياسية ، تتعامل حكوماتها مع الأحزاب القائمة باعتبارها تهديدا ، لا باعتبارها عونا على مهماتها. الحقيقة ان الدساتير في العالم العربي لا تشكل إطارا فعالا للحياة السياسية ، فجميع الدول العربية تقريبا تدار بصورة شخصية. ما تريده النخب الحاكمة هو الممكن والفعلي ، وليس ما يريده القانون. كما ان النخب السياسية ، الحاكمة والمعارضة ، تنظر الى الدولة كغنيمة ، تقاتل من أجل الاستحواذ عليها ، وإذا نجحت في

هذا المسعى ، فهي ستقاوم كل من يحاول مشاركتها فيه أو تقييد امتلاكها له.

تجربة الاحزاب الدينية في هذا المجال ، لا تختلف كثيرا عن تجارب منافسيها. في لبنان مثلا ، يشارك حزب الله في الحياة السياسية ، لكنه – في الوقت نفسه – يحتفظ بميليشيا وكميات من السلاح خارج إطار الدولة. ويعلم الجميع انه قد يستعمله يوما ما لفرض خياراته السياسية على بقية الأطراف. وفي 1994 شارك حزب الاصلاح ، وهو الفرع اليمني للاخوان المسلمين في تصفية الاحزاب اليسارية التي كانت شريكة معه في السلطة ، واستولى على مواقعها في السياسة والمجتمع. قبل ذلك بثمان سنين ، في 1986 اشتبكت اجنحة متصارعة في الحزب الاشتراكي اليمني في جنوب اليمن ، في حرب طاحنة أدت الى تصفية الرئيس والعديد من قادة البلاد. وفي السودان جرى قلب النظام الديمقراطي الوليد على يد ضباط ينتمون الى الجبهة القومية الاسلامية – وهي تنظيم منشق على الاخوان المسلمين – عام 1989. وبسبب مفهوم الغنيمة المذكور ، فان العسكريين الذين نفذوا الانقلاب ، عزلوا قادة الجبهة ووضعوهم في السجن عام 1999. وفي العراق واصل الفرع الموالي لصدام حسين في حزب البعث تصفية مراكز النفوذ المنافسة ، او التي يحتمل ان تصبح منافسة ، طوال الفترة من 1968 حتى سقوط النظام في 2003 ، وقتل الافا من قادة الحزب وكوادره المتقدمة.

وفي مصر تردد التيار الاسلامي ، سيما الاخوان والسلفيون في دعم ثورة يناير 2011 الشعبية ، لكنها بعدما نجحت وحملهم الشعب الى السلطة ، استبعدوا كل الأطراف التي شاركت في الثورة من السلطة الجديدة. فكان جزاؤهم ان وقف الجميع ضدهم حين انقلب الجيش عليهم في 2013 بقيادة الفريق عبد الفتاح السيسي. وحاول السلفيون استثمار ابتعاد حلفائهم السابقين عن الانتخابات النيابية في 2015 للانفراد بتمثيل الاتجاه الاسلامي ، لكنهم حصدوا هزيمة مذلة ، ولم يفز اي من مرشحيهم ، مع

انهم حصلوا على 22% من مقاعد البرلمان في الانتخابات السابقة.

هذه أمثلة عن واقع التنافس السياسي في العالم العربي ، وهناك الكثير من أمثالها في الدولة العربية والاسلامية. وهي كلها تشير الى مشكلة جوهرية تجعل مكانة الحزب السياسي حرجة وغير طبيعية في الحياة العامة.

- **الأمثلة التي ذكرتها ، تشير غالبا الى حكومات أو أحزاب حاكمة أو شريكة في السلطة ، تتنافس على مغانمها. لكن كيف ينطبق نفس المنظور على أحزاب خارج السلطة ، أو الاحزاب العاملة في بلدان لا تسمح أساسا بالعمل الحزبي؟.**

المشكلة التي ذكرتها لا تنحصر في الاحزاب الحاكمة ، فهي سمة عامة في الحياة السياسية العربية. وبالمناسبة فان الوضع في الدول الاسلامية التي نعرفها لا يختلف كثيرا عن هذا. في ايران وباكستان ودول آسيا الوسطى المسلمة ، الوضع مماثل الى حد كبير.

فيما يخص البلدان التي لا يعترف نظامها بالحزب السياسي ، تميل الجماعات السياسية الى العمل وراء لافتة غير سياسية. وبالنسبة للجماعات الدينية فثمة فرصة واسعة للاختباء وراء الشعارات الدينية ، تمكنها أيضا من استخدام ملتقيات عامة مثل المساجد والنشاطات الدعوية. لكننا نعلم انها – في نهاية المطاف – تعمل على صناعة نفوذ اجتماعي ، قابل للاستخدام في السياسة ، في وقت من الأوقات.

في الكويت على سبيل المثال ، يعرف الجميع ان "جمعية الاصلاح الاجتماعي" هي المركز الفعلي للاخوان المسلمين – فرع الكويت. وان "جمعية احياء التراث" هي مركز التيار السلفي ، وان "جمعية الثقافة الاجتماعية" هي مركز حزب الدعوة ، كما ان مجلة الطليعة هي مركز التيار القومي – اليساري. هذه الجماعات تشارك في الحياة السياسية وفي الانتخابات ، وبعضها ممثل بوزراء في الحكومة. لكنه مع ذلك غير قادر على مخاطبة

الجمهور باسمه الصريح ، لأن القانون لا يسمح بتشكيل أحزاب سياسية.

في المملكة العربية السعودية يتحدث الجميع عن التحولات الثقافية والاجتماعية العميقة التي جرت خلال الحقبة التي سميت بمرحلة "الصحوة" ، اي بين اوائل الثمانينات حتى منتصف التسعينات من القرن العشرين. خلال هذه الحقبة كان المجتمع السعودي كله ميدانا مفتوحا للاخوان المسلمين والتيار المعروف بالسرورية ، وهو تيار يجمع بين تعاليم الاخوان والتعاليم السلفية. ونجح التياران الى حد كبير في السيطرة على مرفق التعليم العام بقسميه ، الجامعي والعام.

واذكر ان وزير التربية السابق الأمير فيصل بن عبد الله اخبرنا خلال اجتماع معه في يناير 2011 انه لا زال يواجه عسرا شديدا في تنفيذ مشروعات تطوير التعليم ، بسبب شدة نفوذ التوجهات التي زرعها اعضاء الحزبين المذكورين في حقبة الصحوة. وزير التعليم الاسبق د. محمد الرشيد تحدث هو الآخر عن الضغط الهائل الذي تعرض له ، حين حاول اعادة التعليم العام الى مساره وتحجيم النفوذ الحزبي في دوائره ومدارسه[2].

في التجربة السعودية عناصر تميزها عن غيرها. فهي تنطوي على ما يمكن اعتباره نوعا من النفاق السياسي. التيار المذكور عمل بجد وبصورة منظمة واستهداف مسبق – وهذا ما تبين لنا لاحقا – على تسخير جهاز الدولة واستخدامه في إقصاء معارضيه. وخلال فترة صعوده ، رسخ مفاهيم نقيضة لفكرة الدولة الحديثة ، منها مثلا ان الولاء للوطن نوع من الوثنية ، وان الولاء الصحيح هو للدين وأمة المسلمين ، وان الحرب من أجل

---

[2] محمد الرشيد : حديث لصحيفة الحياة ، العدد 17238، (15 يونيو 2010). انظر نص المقابلة على فيفاء اون لاين (الرشيد: شتموني وهدّدوني بالقتل . واعتقدوا أنني لا أصلّي وأكره المتدينين!)
http://www.faifaonline.net/faifa/news-action-show-id-5897.htm

الوطن ليست صحيحة شرعا. وهذه امثلة على منظومة واسعة من الافكار تدور كلها حول نفي الوطن كمفهوم والمواطنة المتساوية كمبدأ. ويعتقد باحثون كثيرون في السعودية ان الافكار التي زرعها تيار الصحوة قد جعلها اكثر نفوذا من الدولة في المجتمع. لكنها – أيضا – مهدت البيئة الاجتماعية لاحتضان التيارات المتشددة التي تمارس العنف ، لا سيما تنظيم "القاعدة" وما تفرع عنه. جدير بالذكر ان معظم أعضاء القاعدة البارزين كانوا من الناشطين في تيار الصحوة ، وبعضهم كان تلميذا مباشرا لزعمائها المعروفين.

زبدة القول ان الاحزاب التي تعمل خارج السلطة ، مثل نظيرتها المشاركة في السلطة ، تعاملت معها كغنيمة ، شأنها في هذا شأن بقية النخب السياسية العربية. وان الاحزاب التي عملت في الجانب الأهلي حاولت دائما اختراق الدولة ، لمصلحتها الخاصة وليس من أجل تطوير النظام السياسي ، أو تعزيز حقوق ومكاسب الجمهور.

Ω هل ترى ان هناك عقدة مستعصية في العلاقة بين الحزب الديني والدولة العربية؟

أهم الاشكالات التي ترد على الاحزاب الدينية هو انها لا تعترف بالدولة القومية القائمة كوضع نهائي ، اي مكتمل الشرعية ، استنادا الى القانون الذي يحدد مصادر الشرعية. وهي لا تعتبر المواطنة المتساوية معيارا نهائيا لتأطير العلاقة بين المواطنين ، أو بينهم وبين الدولة. كما لا تعتبر جميع افراد الشعب متساوين ، وانهم جميعا ملاك لارض وطنهم ، متساوون في الحقوق والواجبات وأمام القانون. ولهذا يجادلون كثيرا في دين الوزير أو المدير ومذهبه ودرجة التزامه ، كما يجادلون في حقوق النساء ، ولا يعتبروهن متساويات مع الرجال في إطار مبدأ المواطنة. وفي حالات محددة ، كما في الكويت والسعودية مثلا ، لا يتورع زعماؤهم عن الدعوة الى قمع شرائح من الشعب بكاملها ، بناء على اختلافها معهم في الدين أو المذهب أو المتبنيات الايديولوجية الاخرى.

هذه التوجهات – وهي جميعا مثبتة ومتكررة – تجعل التيارات الدينية ، بعضها على الأقل ، نقيضا لمفهوم الدولة الحديث ، ونقيضا للدولة القائمة ، سيما في توجهاتها التحديثية.

الدين والديمقراطية

دعني اسألك عن كتابك "رجل السياسة : دليل في الحكم الرشيد". تقول ان الانتقال الى الحداثة يتجسد على نحو ملموس من خلال تغير انماط الحياة ، الاقتصاد ، العلاقات الاجتماعية ، اللغة ، والسلوكيات الشخصية. لكني أرى ان الخطاب الديني التكفيري منتشر بيننا. فكيف نتكلم عن الحداثة؟. هل تتحدث عن أحلام مستقبلية أم اننا فعلا جاهزون للانتقال؟.

اظن اننا في الخليج بشكل خاص ، وربما في السعودية بشكل اخص ، نبالغ في تقدير القوى المضادة للحداثة. نعلم ان معارضي الحداثة يعادون حقوق المراة ، حرية الراي ، تعدد الطوائف والمذاهب ، تعدد الثقافات. وهم يعبرون عن معارضتهم بصوت عال. أخشى اننا نتوهم ان أصواتهم العالية هي التي تعيق التقدم نحو الحداثة.

لا شك ان موقفهم مؤثر ، لأن عامة الناس قد ينخدعون باللغة الدينية التي يستعملها أعداء التقدم. الاستعمال الذرائعي للغة الدينية مؤثر بالتأكيد. لكن العائق الرئيس ليس التيار الديني. اذا اعتبرناه كذلك فنحن نبالغ في اهمية مواقفه.

اعتقد ان السياسة هي التي تعيق فعليا تحول المجتمع نحو الحداثة. في البلدان النامية ، سيما المجتمعات التقليدية مثل مجتمعنا ، تمثل الدولة المحرك الرئيس لكافة التحولات الاجتماعية تقريبا. ومن هنا فان مواقفها وسياساتها تنعكس بعمق على توجهات المجتمع وانشغالاته. التيار الديني ليس فاعلا مستقلا ، لأن الجزء الأوسع منه يعمل في ظل الدولة ، وهو يكيف خطابه وحدوده تبعا لسياساتها. التيار المعارض

لتوجهات الدولة نشط لكنه لا يستطيع – في ظني - إعاقة أي تحول اجتماعي رئيسي.

فيما يخص التيار الديني العام ، لو نظرنا في تاريخ التحولات الرئيسية في بلادنا ، سيما تلك التي لها علاقة مباشرة بالتحديث ، فسوف نجد انها جميعا ووجهت بمعارضة من جانب رجال الدين التقليديين. لكن الذي نجح منها هو ذلك الذي حظي بدعم الدولة. وبين الأمثلة التي يعرفها الجميع ، يمكن استذكار موقفهم من انشار التلفزيون والتعليم وتعليم البنات والنظام المصرفي وتطوير القضاء وعمل النساء ، بل حتى الاعمال التي طبيعتها دينية بحتة ، مثل توسيع الحرمين وتنظيم ذبح الأضاحي وتسيير الجمعيات الخيرية والأوقاف. في هذه الأمثلة جميعا تبنى رجال الدين موقفا مخالفا لموقف الدولة. لكنهم جميعا تراجعوا أو سكتوا حين حزمت الحكومة أمرها وقررت المضي في تلك الاعمال.

Ω هل تشير الى ان رجال الدين والتيار الديني عموما يتخذون مواقف انتهازية ، يخالفون ثم يوافقون تحت الضغط؟.

هذا ليس سلوكا انتهازيا. الانتهازيون لا يعبرون عن أي موقف ، فهم دائما بانتظار موقف الشخص أو الجهة التي يتملقون لها ، كي يقولوا ما تريده أو ما تتمنى سماعه. أما بالنسبة لرجال الدين فكثير منهم يعلن رأيه ، لكنه لا يصارع الدولة أو المجتمع من أجله. ولهم في ذلك مبررات معقولة. ابرزها ان إعلان الرأي هو بيان لما يرونه من الحق ، والسكوت عنه لاحقا يصنف كطاعة لولي الأمر. لكني أود الإشارة هنا الى بعض المواقف التي تنطلق من مجاراة للجمهور ولاسيما الأطراف الأكثر تشددا منه. حيث أظن ان بعض الناشطين في التيار الديني ورجال الدين يتخذون مواقف في قضايا معينة مجاملة لتلك الشريحة ، مع علمهم بأن رأيهم لن يكون مؤثرا في موقف الدولة وقرارها ، فهو أشبه بتسجيل موقف ، كي يقولوا في وقت لاحق انهم تحدثوا لكن لم يستمع اليهم أحد. هذا

نوع من التكتيك السياسي المتعارف ، وأظن ان كثيرا من الناس يميزون بينه وبين الآراء التي تصدر عن موقف جدي.

Ω **عودة على سؤال الجاهزية للحداثة. هل لديك دليل على أن المجتمع السعودي جاهز للتحول ام هو انطباع عام؟.**

زبدة ما يقال هنا ان أبرز مؤشرات الجاهزية للحداثة ، هو نفوذ الاقتصاد الحديث في عمق المجتمع. نعرف ان هذا قد تحقق فعلا في المملكة. نعرفه من خلال مؤشرات محددة مثل نسبة المواطنين الذين تلقوا تعليما حديثا ، ونسبة الطبقة الوسطى الى مجموع السكان ، ونسبة سكان المدن الى المجموع ، اضافة الى مستوى حركية المجتمع وتواصله مع العالم.

فيما يخص التعليم: يبلغ عدد السعوديين الحاصلين على شهادات جامعية نحو 3.3 مليون ، بينهم 255 ألف يحملون شهادة الماجستير أو الدكتوراه. ويبلغ عدد الطلبة المقيدين في الجامعات حاليا نحو 1.5 مليون. هذا يعني ان 24 بالمائة من السعوديين حصلوا على تعليم حديث في مستوى متقدم نسبيا. وهو يعني بالضرورة انهم يحصلون على وظائف متوسطة أو رفيعة. أفترض ان ما لا يقل عن ثلثي السعوديين ، يمكن تصنيف مستواهم المعيشي ضمن الطبقة الوسطى (بالمعنى الاقتصادي فقط). هذه النسبة الكبيرة منخرطة في الاقتصاد الحديث ، وهي متصلة مع العالم من خلال نظم الاتصالات الحديثة والانترنت. كما ان سكان المدن يشكلون اكثر من 75% من عدد المواطنين. وقد ناقشت بشيء من التفصيل بعض المؤشرات المتعلقة بهذا في كتابي "سجالات الدين والتغيير في المجتمع السعودي".

زبدة القول ان تشخيص الجاهزية للتحول ممكن بمقاييس علمية معروفة.

ويمكن لأي شخص تطبيقها على الأرقام والمعطيات المعروفة والمنشورة. وهي كلها تؤكد اننا جاهزون تماما. بل ان شريحة معتبرة من السعوديين تتبنى فعليا قيم الحداثة ، وهذا ظاهر في السوق وفي الصحافة ومواقع التواصل الاجتماعي.

الثقافة السياسية

فيما يخص التصورات القديمة عن الدولة في التراث الاسلامي ، افترض ان هذا شائع فقط بين النخبة التي ترتبط معارفها أو عملها بكتب التراث. ماذا عن الجمهور العربي؟. افترض ان تصوره للدولة والسلطة أقرب الى صورتها الحديثة. هل هذا صحيح؟. واذا كان صحيحا ، فهل تغير أو تطور بتأثير الربيع العربي؟.

صورة الدولة في الذهنية العامة هي جزء مما نسميه "الثقافة السياسية" ، اي مجموع العوامل التي تشكل رؤيتهم الفعلية لحكومتهم ، مقارنة بتصورهم النموذجي ، وتشمل إجابات عن أسئلة مثل: هل تؤثر سياسات الدولة وأعمالها في حياتهم ام لا تؤثر ، هل هي تمثل ثقافتهم ومصالحهم ، ام هي مجرد قوة تسيطر عليهم. كما تحدد مشاعرهم تجاهها: هل يحبونها ام يبغضونها ، هل يثقون فيها ام يرتابون. كما تشمل تقييمهم الاجمالي لادائها: هل يعتبرونها - في الاجمال - ناجحة ام فاشلة ، هل يرونها في خدمة الجماعة ككل ام انها تستخدمهم ، هل هي ضرورية لتحسين حياتهم أم هي عبء إضافي.

تتشكل الثقافة السياسية للمجتمع كمحصلة لتجربته التاريخية ، العوامل البيئية ، والتصويرات الرمزية لمجموع هذه العوامل.

حين تسأل عامة العرب عن نموذج الحكم الافضل في نظرهم ، فسوف يذكر معظمهم اشخاصا مثل الخلفاء الراشدين ، وسيذكر بعضهم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. بعضهم سيذكر أيضا الزعماء الذين عرفوا بالحزم والانتصار في الحروب. وهذا يشبه الى حد كبير الصور التي يسمعونها في المسجد. ما نتعلمه في المدارس وما نسمعه

في الاعلام ، لا يختلف كثيرا عن هذا النموذج. فهو يركز على أدوار الاشخاص ويتغنى بالبطولات والانجازات الفردية.

بكلمة موجزة فان صورة الدولة كمؤسسة وكنظام قانوني غائبة الى حد كبير في الثقافة العربية العامة.

السؤال الآن: هل ستتغير هذه الرؤية العتيقة بتأثير الربيع العربي؟.

أعتقد انها سوف تتغير بشكل جزئي ، وربما يحصل تحول أكبر مع مرور الزمن. وأذكر هنا الملاحظة الدقيقة للعلامة محمد مجتهد شبستري، وهي تتعلق بالوضع في ايران ، لكنها تساعد على توقع ما يمكن أن يحصل في المجتمعات العربية. يقول شبستري:

> قدم دستور الجمهورية الاسلامية للفكر الديني عددا من المفاهيم الجديدة ، من بينها : حقوق الشعب ، سيادة الامة [...] الحريات العامة ، الفصل بين السلطات ، الخ. كما ان مفهوم الشعب هو الاخر حديث الظهور في الثقافة الاسلامية ولا توجد له سوابق في التراث [...]. ان تاييد الفقهاء لهذه المفاهيم يمثل مبادرة غير مسبوقة في التراث الديني[3].

هذا يتلاءم مع ما أشرت اليه في جواب سابق ، من ان الدولة تشكل محركا رئيسيا للتغيير. وهو يشير أيضا الى استنتاج مثبت في علم الاجتماع ، فحواه ان الحوادث والازمات الكبرى ، وبينها الثورات الشعبية ، عامل حاسم في تغيير الثقافة العامة ، تغييرا

---

[3] محمد شبستري ،: نقدى بر قراءت رسمى از دين ، (تهران 2000) ، ص 186

يؤدي بالتوازي ، أو في وقت لاحق ، الى تغير ثقافة النخبة.

المثال الذي يحضرني الآن هو تغير اللغة السياسية للنخبة الدينية. حتى وقت قريب كان يستحيل العثور على عبارة مثل "الثورة" أو "الثورة الشعبية" في ادبيات التيار الديني التقليدي. لكنك ترى ان هذا التعبير بات متداولا الآن ، سيما بعد ثورة يناير ٢٠١١ في مصر. الأفكار المماثلة لهذه ، كالمشاركة الشعبية ، الحريات العامة ، سيادة القانون ، فكرة ان يكون الناس حكاما لانفسهم ، ان يأتي الحكم ممثلا للشعب وليس ممثلا للنخبة.. الخ ، كانت مستنكرة في وسط التيار الديني سابقا ، أو كانت على اقل التقادير مغفلة أو مهملة. لكنها أمست اليوم اعتيادية ، وربما موضع تقدير في الكلام السياسي في العالم العربي كله ، عند التيار الديني وغيره.

Ω حسنا .. انت تتحدث عن تغير في اللغة السائدة. الى أي حد يمكن الحديث عن تغيير في الذهنية والمعتقدات ، اي الرؤية المدعومة بأساس ثقافي أو ديني؟.

تغير اللغة يشير الى ان الفكرة اصبحت مألوفة. الألفة هي المرحلة الأولى في القبول. يهمني هنا ايضاح العلاقة بين تغير ذهنية الجمهور وتغير ذهنية النخبة. المتعارف ان الثقافة التي تنشرها النخبة هي التي تغير قناعات الجمهور. لكني أود اقتراح مسار مواز ، يمكن رؤية تجسيداته في الحياة الواقعية. هذا المسار يتلخص في دعوى ان النخبة تغير قناعاتها - في بعض الحالات على الأقل - تبعا لتغير قناعات الجمهور ومواقفه ، وليس قبلها. المواقف السياسية ، والثقافة السياسية هي مثال مناسب على الفكرة.

استشهد هنا بموقف رجال الدين السعوديين من انتخاب الرئيس السابق محمد مرسي رئيسا لجمهورية مصر ، وبفوز الاخوان المسلمين باكثرية مقاعد البرلمان في 2012 ، فقد رحبوا بهما ايما ترحيب ، واحتفوا به ايما حفاوة ، رغم ان المجالس النيابية في

فقههم تغريب وعدوان على حقوق المشرع ، ورغم ان انتخاب العامة لايعتبر في فقههم سبيلا صحيحا لتولي الولايات. بعبارة اخرى فقد رحبوا بما كانوا يرونه - قبل هذه المناسبة - عملا مخالفا للشرع وانسياقا في تيار التغريب.

ورأيت مناقشة لآية الله مكارم شيرازي ، وهو من الطبقة الاولى من مراجع الشيعة ، فحواها انه لا يجد في المصادر الفقهية اساسا للانتخابات العامة أو تفويض السلطة من خلال الانتخابات العامة "ولو كان لبان"، لكنه مع ذلك يقبل بهذه الآليات لدفع تهمة الاستبداد والسلطة على الناس بغير رضى منهم ، أو الحيلولة دون تشويه "الشياطين" لصورة الحكومة الدينية[4].

هذا يوضح أن الامر ليس موقفا "مذهبيا" خاصا بالتيار الديني السلفي. فهو من موارد الاجماع في الفقه التقليدي في جميع المذاهب الاسلامية. لكن رجال الدين يغيرون مواقفهم لأن العالم يتغير من حولهم. حدث هذا من قبل في الباكستان وفي تركيا وايران ومصر وتونس والسودان والكويت واليمن ولبنان والبحرين. وسيحدث في غيرها من الدول.

الرؤية الشائعة في التراث الاسلامي ، حول السياسة والحكم ومشاركة الجمهور في الحياة العامة ، لا تتسق مع المباديء التي قامت عليها الدولة الحديثة. يستوي في ذلك التفكير الفقهي عند الشيعة والسنة بجميع مدارسهما الفرعية. لكننا نعرف ان رجال الدين يشاركون مباشرة في العملية السياسية التي تتضمن هذه المفاهيم ، أو يدعمون جماعات

---

[4] ناصر مكارم شيرازي : بحوث فقهية مهمة (قم . د. ت) ، ص 472 ، 476. ن.إ: http://www.narjes-library.com/2011/05/blog-post_129.html

سياسية تشارك فيها.

من الأمثلة التي توضح هذا التحول أيضا ، موقف التيار الديني من مشاركة المرأة في الحياة العامة ، وأذكر هذا المثال بالخصوص ، لأنه يتعلق بواحد من أبرز نقاط الاشتباك والصراع بين التيار الديني ، سيما التقليدي ، وبين الاتجاهات الحداثية ، التي يصفها ذلك التيار بالتغريبية. في الكويت مثلا كان التيار السلفي من أشد معارضي مشاركة المرأة في الانتخابات العامة[5] ، لانهم يعتبرون عضوية البرلمان منصب "ولاية" ، ويعتبرون الانتخاب تزكية. والمرأة في الفقه التقليدي ليست مؤهلة للولاية ولا للتزكية. لكننا نعلم ان التيار السلفي الكويتي لم يتوقف عن المشاركة في البرلمان والحكومة رغم اقرار عضوية المرأة في مجلس الأمة والوزارة.

[5] حول هذا الجدل انظر: الحقوق السياسية للمرأة الكويتية مشكلة تبحث عن حل ، الجزيرة نت (3 اكتوبر 2004) http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/67b0dae2-1f3d-4b7d-9d4b-416f70dee39c

تحول ذهني ام مخادعة

تغير النخبة تبعا لتغير الساحة والجمهور ، انت تسميه تحولا وانا اسميه انتهازية..

هذا ليس انتهازية. بل هو المنطق الطبيعي ، منطق الحياة ، في الدين وفي السياسة والعلم ، وكل جانب آخر من جوانب الحياة. لأن نقاط الاستقطاب تجبر الناس على تغيير مواقفهم.

دعنا نفكر في المسألة على النحو التالي: في مثل هذا الزمن تمثل المشاركة في صناعة القرار ابرز اهتمامات الجمهور. حصل الجمهور على هذه الفرصة من خلال التظاهر أو من خلال الانتخابات العامة. هنا ولدت "دائرة مصالح" جديدة. حين ينضم الفرد الى دائرة مصالح ، فانه يهتم أيضا بتبرير موقفه الجديد.

في العادة يصطنع الناس تبريرات ذات امتداد ديني اذا كان الدين مصدرا لثقافتهم أو معيارا لسلوكهم. حين يحدث هذا فان رجل الدين ، سيما المرتبط بالجمهور ، سيضطر الى تكييف هذا الفعل على نحو يحافظ على علاقته مع جمهوره. فهو لا يستطيع الانكار عليهم ، الا اذا كان يملك دائرة مصالح تتسع لهم وتقدم بديلا افضل. عدم وجود البديل الافضل سيدفعه لمجادلة قناعاته الخاصة والبحث تفسير جديد أو تصور جديد للموضوع ، من نوع القول بان الانتخاب هو الصورة المعاصرة للبيعة ، أو القول بان اجتماع البرلمان هو صورة حديثة للشورى ، أو اعتبار المشاركة الشعبية نوعا من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. أو ربما يختصر الطريق بالقول ان أمور السياسة والحكم من القضايا المتروكة لاجتهاد أهل الاجتهاد والخبرة ، وليس فيها صور محددة تستلزم

أحكاما قطعية.

هذا المسار لا يوصف بالانتهازية ، بل هو تطور ذهني - ثقافي طبيعي ، يحصل دائما ، عند جميع الناس. الافكار تتغير بتأثير الواقع ، بقدر ما تسهم في تغيير الواقع. حين يتغير الواقع تتغير الاسئلة وتتغير الموضوعات ، وتبعا لها ، تصورات الناس عن انفسهم وعن الواقع المحيط بهم. لا فرق في هذا بين عالم دين وعالم هندسة أو طبيب أو أديب أو رجل سياسة.

Ω ماذا عن رجال الدين الشباب ، هل تجدهم أميل لتقبل الحداثة من نظرائهم الكبار؟.

نظريا يبدو الأمر على هذا النحو. مراقبة الواقع تشير أيضا الى ان الجيل الجديد من رجال الدين أكثر انفتاحا على التحولات الثقافية والاجتماعية. كما ان حضورهم المشهود على وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة على الانترنت ، يجعلهم في تفاعل يومي مع جيل الشباب المتعلم ، وهو الأكثر التصاقا بالتحولات الجارية في البلد والعالم.

يهمني في هذا الصدد الاشارة الى عاملين يلعبان في رايي دورا مؤثرا في تحديد توجهات رجال الدين الشباب. يتعلق العامل الاول بجمهور المخاطبين ويتعلق الثاني باقرار المكانة الاجتماعية. يميل رجال الدين الشباب الى التركيز على الشباب في خطابهم ، لأنهم الاقرب اليهم نفسيا ، ولأن الفوز بولائهم يعتبر انجازا معتبرا في الوسط الديني ، يكرس مكانة رجال الدين الجدد بين النخبة.

حصول رجل الدين على قبول شعبي ملحوظ ، يمنحه مكانة اجتماعية. لكنه لا يعطيه الاستقلال الضروري للتحول من داعية الى زعيم. هذه الخطوة رهن باعتراف كبار رجال الدين بقدراته العلمية.

في المرحلة الاولى يميل رجل الدين الى طرح خطاب لين متسامح ويحاكي لغة الشباب وهمومهم. أما في المرحلة الثانية ، فهو يحتاج الى خطاب تقليدي ، بلغة تراثية ، ينسجم مع الخطاب المعتاد بين كبار رجال الدين ويحاكي انشغالاتهم. عرضت هذه المفارقة لتوضيح "الحدود" الفعلية لدور الجيل الجديد من رجال الدين. حيث اميل الى الاعتقاد انه دور مؤقت ، يبدأ قريبا من الشباب ، لكنه يميل – بعد فترة – للانسجام مع الاتجاه التقليدي النخبوي.

وللمناسبة فان هذا التحول يعتبر – في تقديري – احد العوامل المهمة ، التي تتيح للجماعات الدينية المنظمة فرصة أكبر في الساحة ، على حساب رجال الدين المستقلين والتيار التقليدي. لا تهتم الجماعات الدينية بنيل اعتراف من كبار رجال الدين ، ولا تعتمد في صناعة نفوذها الاجتماعي على اقرارهم ، بل على تمايز خطابها الديني وتمايز ادوات عملها وسط الجمهور. زبدة القول ان الجيل الجديد من رجال الدين اكثر قابلية للتلاؤم مع متطلبات الحداثة ، لكن هذا ليس حكما عاما ، ولا يمتد الى ما بعد تقدمهم في العمر ، عدا – ربما – حالات معدودة.

Ω **الا تخشى من خداع الجمهور باسم الدين أو تحت عباءته؟. انا أشعر ان كثافة الشعار الديني ربما تشير الى تحول الدين الى بضاعة يتاجر بها هذا وذاك.**

هذان موضوعان مختلفان. سوف اتحدث عن الثاني لاحقا. لكن فيما يخص الأول ، اي دعوى خداع الجمهور ، فاني لا اتعاطف معها ، حتى لو كانت صادقة في بعض الاحيان. لا أتعاطف معها لانها تصدر عن استهانة – عفوية أو مقصودة – بعامة الناس ، استهانة بعقولهم واستهانة بقدرتهم على تشخيص مصالحهم. وهو سلوك شائع للاسف بين نخبة المسلمين ، قديما وحديثا.

استهانة النخبة بقيمة الجمهور وأهليته ، هي المبرر الرئيس لغياب ثقافة المشاركة العامة في تراثنا وفي ثقافتنا المعاصرة. اذا كنا من دعاة المشاركة الشعبية في الشأن العام ، فان المنطلق الاساس للمشاركة ، هو التسليم باهلية كل فرد وعقلانيته وقدرته على كشف مصلحته ، واتخاذ القرار الذي يناسبها ، وتحمل ما يترتب على ذلك من مسؤوليات وتكاليف. لا بد انك قرأت احتجاجات المعارضين للديمقراطية ، ومن ابرزها انكارهم للمساواة بين العالم والعامي في التصويت ، وقولهم ان العامة تتعرض للخداع ، وتتأثر بالدعاية والاداء المسرحي للاشخاص ، فتختار الاكثر قدرة على التمثيل دون الأصلح والأكفأ.

اني مدرك لحقيقة ان الناس يتأثرون بالدعاية ، وانهم ينخدعون. لكن أين هو المنزه عن هذا؟. ها نحن نرى فقهاء كبار وقادة سياسيين بارزين ، يميلون مع الريح ويتأثرون بالاعلام ، وقد يتخذون قرارات تؤثر على مصائر أمم ، بناء على تقارير كاذبة أو بسبب الشحن العاطفي. هذا يحصل أمامنا كل يوم ، في كل بلدان العالم. فلماذا نقبل هذا من النخبة ولا نقبله من العامة؟. اني لا اقول ان هذا شيء طيب أو مطلوب ، لكني أقول انه وضع طبيعي ، يتعرض له عامة الناس ونخبتهم دون أدنى فرق.

لهذا السبب فاني لا أتعاطف مع قول من يقول ان استعمال الشعار الديني ينطوي على خداع للجمهور ، ليس لأن الخداع مستحيل ، بل لأني أنظر للانسان الفرد ككائن عاقل ، مدرك لما يفعل ومسؤول – بصورة شخصية – عن قراراته وأفعاله وخياراته.

Ω **حسنا. انت تقر بأن عملية الخداع قائمة. سوف اترك مسألة التعاطف جانبا. لكني افترض انك تعتبر الخداع عملا سيئا ، سواء كان باسم الدين أو أي اسم آخر. هل لدينا وسيلة مناسبة للتعامل معه ، واعني خصوصا التعامل مع الخداع الذي يستخدم الدين.**

اتفق معك في ان الخداع أمر سيء. ولهذه المناسبة أقول للتقليديين الذين يظنون ان الانتخابات في الاقطار الديمقراطية قائمة على الخداع ، اقول لهم ان هذا وهم كبير ، يسوقه بعض النخبة الذين يخشون من استعادة المجتمع لقراره وتأثيره في الشأن العام. القوانين التي تكفل حرية المعلومات وحرية الصحافة وحرية المنافسة على المناصب العامة ، أدوات قائمة وفعالة في المجتمعات المتقدمة ، وهدفها الرئيس هو مكافحة الخداع. شهدت اجتماعا لشخص رشح نفسه للانتخابات البلدية في بريطانيا ، وتلا في بداية الاجتماع قائمة من الوعود. وحين انتهى ، سأله رجل عجوز عن الكلفة المالية لتحقيق كل وعد من الوعود التي ذكرها ، ومن أين سيأتي بالمال الاضافي الذي تحتاجه هذه المشاريع. وهل سيقترح فرض ضرائب اضافية على الناخبين ، وهل سيقول ذلك صراحة للناخبين؟.

كان هذا نقاشا انتخابيا بين مرشح يتهيأ للانضمام الى النخبة ، وبين اشخاص من عامة الناس. ويدور مثله بين الصحافة والمرشحين والوزراء والنواب وكل شخص يتولى منصبا في البلد.

علاج الخداع واضح إذن ، وأختصره في ثلاث نقاط:

أ) العلنية وحرية الوصول الى المعلومات.

ب) التعددية وحرية المنافسة على المناصب العامة.

ت) حرية الصحافة.

اذا وضعنا هذه العلاجات الثلاث قيد التطبيق ، فلن يكون ثمة فرق بين خداع باسم الدين أو خداع باسم الايديولوجيا ، أو خداع باسم المصلحة أو اي نوع اخر من انواع الخداع. اعتقد بعمق ان المخادعين موجودون دائما ، في كل المجتمعات والظروف.

وافضل ظرف للخداع هو هيمنة المخادع على المجال المحيط بالجمهور ، بحيث لا يصل اليه سوى صوته ، ولا يعرف أحدا سواه. حين تتاح الفرصة للاصوات الأخرى ، فان كلا منها سيكشف عيوب الآخر ، وهكذا ينفضح الخداع ويتعرى.

البعض يتحدث عن قداسة رجال الدين واتباع الناس لهم دون تبصر. وهذا صحيح لان المجال العام مغلق على غيرهم. القداسة المصطنعة تنمو في ظروف الجهل والانغلاق والاحادية السياسية أو الثقافية أو الدينية.

المتاجرة بالدين

ماذا عن المتاجرة بالدين ، قلت انه ليس خداعا أو انه مستقل عن موضوع الخداع؟.

نعم. هو موضوع مستقل. وأخشى أنه أكثر خطورة من مسألة الخداع ، رغم ان بعض الناس يتعامل معه كحالة طبيعية أو ربما مرغوبة. فكرة المتاجرة بالدين تشير الى تحويل الدين الى سلعة أو عنوان لسلع ، تعرض في السوق مقابل ثمن مادي محدد. فيما مضى كان المفهوم ينطبق حصرا على "بيع" رجال العلم الديني لمواقفهم السياسية والاجتماعية أو فتاواهم ، مقابل مكافآت من السلطات أو النافذين في المجتمع. ولهذا تجد في تراثنا القديم كثيرا من النقد والتحذير من اولئك الذين يتقربون الى السلطة أو يمالئون أصحاب الحول والطول.

في أيامنا هذه أضيفت الى مفهوم "المتاجرة بالدين" أبعاد جديدة ، يمكن جمعها تحت عنوان "اتخاذ العمل الديني أو الشعار الديني وسيلة للعيش والاثراء".

يهمني هنا الاشارة الى اني لا أرى اي تعارض بين ان يكون الانسان داعية للدين ، وان يكون في الوقت نفسه ثريا ، أو ان يدعو الناس للزهد بينما يعيش حياة مرفهة. اعلم ان الناس يجدون الأمر متناقضا ، لكن رؤيتهم غير صحيحة في رأيي. التعريف الصحيح للزهد هو سيطرة الانسان على النوازع الدنيوية والمادية ، بحيث يكون مستعدا للتضحية بها ساعة يضطر للاختيار بينها وبين دواعي الأخلاق والدين أو نداء الآخرة.

من بين التجليات المعاصرة للتجارة بالدين نشير الى السعي للنجومية والنفوذ الشخصي أو الحزبي اتكالا على الشعار الديني ، أو القاء الصفة الدينية على بعض الافعال

وتجريد غيرها تبعا لمقاييس الربح والخسارة المادية. ومنها بطبيعة الحال تحريم الحلال وتحليل الحرام من أجل مكاسب شخصية. ومن أبرزها استعمال الدين في السياسة ، بمعنى استعمال الشعار الديني أو اللغة الدينية من اجل ايصال اشخاص محددين أو احزاب محددة الى السلطة.

هذه الافعال تنطوي على خداع للجمهور ، لكنه من نوع الخداع المعقد المتطور ، الذي يترك آثارا واسعة في المجال العام.

Ω كثير من الناس يكسبون عيشهم من وراء العمل الديني. لكن هذا العمل يحمل وصف الديني مجازا ، مثل بعض انواع الفولكور كالنشيد والقراءة والمديح والعزاء والمولد وما شابهها. هذه كلها تنطوي على مضمون تجاري ايضا ، وهي مرتبطة بشكل ما بالمناسبات الدينية ، فهل تعتبر هذه نوعا من المتاجرة التي تحذر منها؟

أخشى ان الدخول في التفاصيل سيؤدي الى تضييق ما وسعه الله. من حيث المبدأ لا أرى اي عيب في الفولكلور أو الأعمال الفنية والادبية والتراثية ، التي ترتبط بالمناسبات الدينية أو التي تحمل ظلالا دينية. بل لعل هذه الاشياء مما يجعل الناس ألين جانبا واصفى نفسا. في كل الأحوال يجب الالتفات الى المعيار الذي يميز بين ما هو دين أمرنا الله به ، وما هو عرف أو تقليد أو تراث أو ممارسة اجتماعية ، نقوم بها بارادتنا الخاصة ، ومن دون تكليف الهي. هذا يشمل الاعمال التي تنطوي على مضمون ديني وتلك التي لا تنطوي عليه.

لا بد من التأكيد دائما على انه ليس كل عمل ذي طابع ديني هو جزء من الدين. انا أعلم ان في المجتمع من يميل الى التساهل في القاء الطابع الديني على الافعال العادية. وهذا قد يبرر تساهله بتحبيب الناس الى الدين أو تقريبه الى نفوسهم. والحقيقة ان هذا

التساهل قد سمح بظهور الاتجاه العكسي ، اي منع بعض الافعال المباحة تحت عنوان الكراهة أو اي عنوان آخر ، كي يبقى الناس على مسافة بعيدة من الحرام الحقيقي.

هذه التبريرات خطرة جدا على الدين ، لأنها تنطوي على احتمال الابتداع في الدين ، وهو من المحرمات الأكيدة. معنى البدعة هو إدخال شيء في الدين من خارجه ، أي اعتباره محرما أو مكروها أو واجبا أو مستحبا ، من دون دليل مستقل على هذا الحكم. البدعة في المفهوم الشرعي ليست الاشياء الجديدة أو المستحدثة ، بل اخراج بعض الافعال من دائرة الاباحة الى دائرة الأحكام ، في مستواها الادنى ، اي الكراهة والاستحباب ، أو في مستواها الأعلى ، أي الوجوب والتحريم.

Ω مادمنا في الحديث عن الابتداع وتحريم المباح ، كيف تفسر الاتجاه الشائع عند الناس باستفتاء الفقيه عن كل شيء ، صغير أو كبير. هل يمكن اعتبار هذا الاتجاه دليلا على رغبة الناس في التشدد الديني أو العكس؟.

سبق ان اجبت على سؤال كهذا من زاوية اخرى ، تتلخص في السؤال التالي: هل هناك مساحة محددة في الحياة تخضع لأحكام الشريعة ، ام ان كل تفصيل صغير أو كبير له حكم شرعي؟. وخلاصة ما قلته حينذاك ان الدين له نطاق اشتغال محدد ، ولا يشمل كافة أمور الحياة. فمن الواضح ان هناك جوانب كثيرة لا تعتبر موضوعا دينيا. وبالتالي فنحن لا نسأل عنها الفقيه ، بل نعالجها وفقا لأحكام العقل. الاسلام – بعبارة اخرى – كامل ، وليس شاملا ، كما هو التعبير الشائع.

فيما يخص الهوس المفرط بالاستفتاء ، فاني اتفق معك في ان بعض الناس لديهم هذا الميل. وربما لو اتيح له لسأل الفقيه عن كل تفصيل صغير في حياته ، حتى عن لون السيارة التي سيشتريها ومساحة البيت الذي سيسكنه ونوع الشجر الذي سيزرعه في

حديقته. لكن الاسوأ من هذا هو استجابة رجل الدين لهذا النوع من الاسئلة. الموقف الصحيح في رايي هو نصيحة السائل بالتفكير أو سؤال اهل الاختصاص ثم اتخاذ القرار ، واعلامه بأن هذا ليس موضوعا دينيا كي يسأل عنه رجل الدين.

اني اشعر بالقلق من انزلاق رجال الدين في هذا الخطأ. وتصديهم للفتوى في كل مسألة ، حتى ان بعضهم بات يفتي في حكم الذهاب الى معارض الكتب ، ولون العباءة التي ترتديها المرأة ، واهداء الورود الى المريض والتصفيق في الاحتفالات. وهذه كلها من أمور خارج نطاق الدين. وقد نهى ربنا سبحانه عن هذا السلوك الذي يقود الى تضييق سبل الحياة ، فقال تعالى " يأأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين -المائدة 102". كما حذر منها نبينا عليه الصلاة والسلام ، فقال فيما روي عنه (ص) " ذروني ما تركتكم ، فإنما أُهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم".

شراكة التراب

في محاضرة لك بمنتدى المرحوم د. راشد المبارك بالرياض (2 يناير 2011) ذكرت ان مفهوم الوطن الجديد يتألف من ثلاثة عناصر اساسية: "ارض وعقد ومشاركة نشطة". ما المقصود هنا بالعقد والتعاقد ، وهل سيتأثر بما يجري اليوم من حوادث؟.

الناس يملكون حق المشاركة في القرار لأنهم يملكون ارض وطنهم ، ملكية شرعية على وجه الشياع. ومن المفهوم في الشرع والقانون ان الملكية هي أقوى مصادر الحق. ملكية كل فرد لحصة في تراب الوطن هي التي تعطيه حق المشاركة في القرار السياسي. وهو ما نسميه بالمشاركة الشعبية. تنظيم هذه العملية يجري في اطار ما يسمى بالعقد الاجتماعي. العقد الاجتماعي عبارة عن اتفاقية ذات بعدين. البعد الاول عبارة عن توافق بين الناس انفسهم حول تكييف علاقتهم مع بعضهم ، ادارة امورهم المشتركة ، تقرير مستقبلهم المشترك ، كيفية حل النازعات بينهم اذا حدثت.. الخ. هذا ينتج ما نسميه "الاجماع الوطني".

البعد الثاني عبارة عن توافق بين مجموع الناس وبين طائفة منهم ، موضوعه هو تنفيذ العقد ، أي ادارة العلاقة بين اعضاء المجتمع ، وحسم التنازعات وتعارضات المصالح فيما بينهم ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي ، وتنظيم الاعمال المشتركة التي لا يستطيع القيام بها كل واحد بمفرده.. الخ. اي مجموع المهمات التي نعرف اليوم انها محالة الى الحكومة. الحكومة في المفهوم الحديث للدولة عبارة عن هيئة اجتماعية تعمل بوصفها وكيلا عن المجتمع في ادارة الاعمال التي تقتضي اشتراك المجموع ، أو قيام

أحد بها نيابة عن المجموع.

Ω **جوابك هذا يثير أسئلة عديدة ، سأبدأ بمفهوم "الوطن" الذي اعتبرته جديدا. ماذا تعني بالجديد ، هل هناك مفهوم قديم وجديد للوطن؟.**

نعم. مفهوم "الوطن" الذي نتداوله الآن جديد في الفكر السياسي. وترجع ولادته الى ما بعد "معاهدة وستفاليا" عام 1648. كان الغرض من هذه المعاهدة هو انهاء الصراعات الدموية بين ملوك اوربا حول الحدود ، وهي صراعات سببها عدم الاتفاق على مفهوم نهائي للسيادة الوطنية. كانت حدود أي دولة هي الموقع الذي يتواجد فيه جيشها. وهي حدود تتقلص أو تتوسع بحسب حركة الجيش وموازين القوى. وكان التبرير الدائم لتغير الحدود ، هو الدفاع عن رعايا لهذا الملك أو ذاك يعيشون في ظل ملك آخر. والمقصود بالرعايا ، السكان الذين يشتركون مع حكومة معينة في اللغة أو الدين ، لكنهم يسكنون في ظل حكومة لها دين أو لغة مختلفة.

فكرة الاتفاق هي اعتراف الدول الموقعة بأن حدودها القائمة يومئذ ، نهائية ، يعترف بها الجميع ويمتنعون عن تجاوزها. وان الرعايا القاطنين ضمن هذه الحدود مواطنون للحكومة التي تملك السيادة على الارض ، أيا كانت قوميتهم أو دينهم. وان اي حكومة اخرى لا علاقة لها بهم ، حتى لو اشتركت معهم في الدين أو العرق أو اللغة. من هنا ارتبط مفهوم الدولة بارض لها حدود تعترف بها بقية الدول ، واصبح لها سيادة على تلك الأرض ، وأصبح سكانها مواطنون في دولة محددة ، وهم – بنفس المعنى – أجانب بالنسبة للدول الأخرى. وعلى سبيل المثال فالكاثوليكي الذي يعيش في انجلترا ، والشخص ذو الاصول الفرنسية الذي يعيش في سويسرا ، يعتبرون أجانب بالنسبة الى فرنسا الكاثوليكية. وليس لملك فرنسا علاقة بهم ولا يحق له التدخل في شؤون البلدان الأخرى بحجة الدفاع عنهم.

هذا المفهوم لم يكن موجودا في العالم قبل تلك الاتفاقية. وهو طبعا غير موجود في تراثنا الاسلامي والعربي. البدائل التي نجدها في تراث المسلمين هي مفهوم "الجماعة" ومفهوم "الأمة" التي يربط بين اعضائها الايمان بدين واحد ، بغض النظر عن بلدهم أو قوميتهم.

أود الاشارة هنا الى ان تعبير الوطن ليس غريبا عن التراث العربي والاسلامي. لكن معناه مختلف عن المفهوم الجديد. وتجده غالبا في دواوين الشعر وكتب الفقه في معنى القرية أو مسقط راس الانسان. ويتردد هذا المفهوم بوضوح في احكام السفر مثل قصر الصلاة والافطارفي رمضان. وكذلك في كلام الشعراء عن طفولتهم وقديم ذكرياتهم. ولايخفى الفارق بي هذا المفهوم ونظيره المعاصر.

وربما لهذا السبب استشكل رجال الدين في بلدنا على مفهوم الوطن حين كثر الحديث عنه في العقد الأخير من القرن العشرين. وأصروا على ان الرابطة الجمعية بين المسلمين هي رابطة الدين وليس المواطنة. فهم بهذا القول يعبرون عن المعنى القديم الذي تعرفوا عليه في كتب التراث. وقد عرضت بعض التعبيرات عن قلقهم في مقالة منشورة على مدونتي[6].

[6] توفيق السيف: الوطن ، الهوية الوطنية ، والمواطنة: تفصيح للاشكاليات ، (مدونة شخصية 7-7-2011)
http://talsaif.blogspot.com/2011/07/blog-post_290.html

الدولة الدينية والدولة المدنية

نعيدك الى مفهوم الدولة الدينية والدولة المدنية ، يقف الليبراليون خاصة في منطقتنا ضد مفهوم الدولة الدينية ، فيما يقف الاسلاميون ضد فكرة الدولة المدنية. هل نستطيع التوصل الى نظام سياسي يقبل به الطرفان؟

اظن أننا مبتلون بمرض الجدل حول الصناديق المغلقة والأفكار المعلبة. وهذا أوضح ما يكون في هذا الجدل الذي انشغل به كثير من الكتاب وأهل الرأي منتصف العام 2012 ، ثم نسوه كما نسوا الجدالات التي قبله. في هذه الجدالات التي شهدتها الصحافة السعودية وغيرها ، كان العنصر المهيمن هو الدفاع عن الذات والعنوان ، وليس مجادلة الأفكار أو نقدها. لم ار مقالا واحدا يوضح اسباب رفض الرافضين للدولة المدنية ، ولم ار مقالا – في المقابل – يوضح اسباب رفض الطرف الثاني للدولة الدينية. افهم ان مقالات الرأي في الصحافة ليست مجالا مناسبا للتوسع في شرح الاراء ومناقشة الموضوعات المعقدة. لكن هذا سيكون في محله لو كانت القضايا مورد الجدل تناقش في مواضع أخرى. الحاصل فعليا ان الصحافة لم تنشر اي شيء يوضح تفاصيل هذا الموضوع أو ذاك.

ومن هنا كان المتجادلون يتحدثون عن مفاهيم مختلفة. هذا يدعو لدولة دينية لها مفهوم غير الذي في ذهن الآخر ، وذاك يدعو لدولة مدنية بمفهوم غير الذي يعرفه الأول. انه – بعبارة اخرى – اشبه بحوار طرشان ، يسمع كل متحدث صوته ولا يسمع الآخر. اما السبب في جريان النقاش على هذا النحو فهو كثافة الاستقطاب الحزبي والتياري في بلادنا. ثمة فريق اعتبر كل دعوة للدولة الدينية دعما لجماعة "الاخوان المسلمين" والتيار الديني المتشدد ، بينما اعتبر الفريق الآخر ان كل حديث عن الدولة

المدنية هو دعم للاتجاه الليبرالي المعارض. وهم لا يقولون هذا صراحة. فالتيار الديني يتهم دعاة الدولة المدنية بالعلمانية والتغريب والعمالة للاجنبي. والتيار المعارض له يتهمه بالتطرف ومحاولة اعادة المجتمع الى القرون الوسطى.

ولهذا لم نستفد من ذلك الجدل ، كما لم نستفد من معظم جدالاتنا السابقة.

بعد هذا الاستطراد اعود الى سؤال: هل يمكن تطوير مفهوم لدولة مدنية حديثة على ارضية القيم الدينية؟.

- الجواب ان ذلك ممكن بقراءة حديثة للنص والتجربة الدينية ، تلتزم بالقيم الدينية والانسانية الكبرى ، وليس باجتهادات السابقين وتصوراتهم. ابرز القيم التي تستهدف الدولة المدنية تحقيقها هي تمكين الانسان من السيطرة على اقداره ، وصناعة حياته على الوجه الذي يحقق سعادته. وأبرز الوسائل التي تتوسل بها لتحقيق هذه الغاية هو إقرار الحريات المدنية ، جعل المجتمع سيدا للدولة ، والتعويل في كل ذلك على نظم ومؤسسات قانونية معيارية. بديهي ان مثل هذه الأهداف والوسائل لا تتعارض مع اي قيمة دينية.

مواضع التعارض المدعاة جاءت غالبا من اجتهادات فقهية تتعلق بجزئيات وموارد فرعية ، مثل: هل نعتمد في وضع القانون على النص الديني ام اجتهادات الفقهاء ام البرلمان. وهل نختار الولاة والحكام بالانتخاب العام أم باختيار اهل الحل والعقد أو التغلب. وثمة موارد اصغر من هذه لكنها تثير جدالات اكبر ، كحرية الاعتقاد والممارسة الدينية لغير المسلمين في بلاد الاسلام ، ومثل مدى تدخل الدولة في حياة الناس الشخصية ، وعمل المرأة ومساواتها مع الرجال ، والزامها بالحجاب.. الخ.

لقد قيل كلام كثير في التعارض بين الاسلام والديمقراطية ، واستحالة التواؤم بينه وبين الدولة المدنية. لكن هذه الدعاوى كلها مبنية على التصور التراثي للاسلام ، وهو غير مفيد في هذا العصر ولا هو ملزم للمسلمين المعاصرين. كما انه يتأثر بانعكاسات الصراع السياسي بين الاسلاميين ومنافسيهم ، وهي مبررات لا تكفي لمعالجة قضية بهذه الاهمية.

Ω **أشعر انك تتعمد تهوين المسألة. لو كان الأمر بهذه البساطة ، لما اتفق الاسلاميون على معارضة الدولة المدنية ، وما اتفق الليبراليون على معارضة الدولة الدينية.**

كأنك تقول في السؤال: مادام أكثرية الحركيين والناشطين يتبنون فكرة ، فهذا دليل على ان الفكرة نهائية ، اي نهاية العلم. وما دام أكثرية الفقهاء يتبنون رأيا محددا ، فهذا يعني ان هذا الرأي هو مراد الدين الوحيد.

نعلم ان هذا التصوير غير صحيح. من حيث المبدأ لا نستطيع القول ان الاسلاميين متفقون على معارضة الدولة المدنية. لأن صورة الدولة المدنية التي نتحدث عنها ، ليست هي بالضرورة الصورة الشائعة بين الاسلاميين السعوديين. بل استطيع الادعاء ان معظم هؤلاء لا يعرفون – بعمق - الصورة الشائعة في العالم ولا يتحدثون عنها. ونفس الكلام يقال عن تصويرات الطرف الثاني.

دعنا الآن نراجع رأي الاسلاميين في مجموع المسألة وفي بعض تفاصيلها. نعلم ان ايران وماليزيا وتركيا والمغرب وتونس والجزائر والكويت وباكستان والسودان والعراق واندونيسيا والبوسنة وافغانستان ، تحكمها أو تشارك في حكمها احزاب اسلامية. وقد وصلت تلك الاحزاب الى الحكم من خلال الاطر المدنية الديمقراطية ، وهي ملتزمة بدستور وقانون البلد. اليس هذا دليل معقول على قبول الاسلاميين بمفهوم الدولة المدنية؟. وهل نتوقع ان يدعو أي من هذه الأحزاب للتخلي عن سيادة القانون أو

الانتخابات أو الحريات المدنية مثلا؟.

المثال الايراني اكثر وضوحا في هذا المجال. حيث نجد ان معظم ما ينتقده اسلاميو السعودية على الدولة المدنية ، قائم في إيران ، في مستوى ابتدائي أو متقدم. من الانتخابات العامة ، الى تشكيل الأحزاب ، الى عمل المرأة الى التشريع بواسطة البرلمان ، الى حرية ممارسة العبادات لغير المسلمين. فهل تصنف هذا كقبول بفكرة الدولة المدنية أم العكس؟.

أخيرا دعنا نأتي الى آراء الفقهاء. هل يقر الفقهاء بأن اراءهم قابلة للتغيير ، مع تغير الزمن والحاجات واكتشاف اسئلة وأدلة جديدة أم لا؟. هل يقبل الحركيون الاسلاميون بهذا ويمارسونه أم لا؟. هل حدث هذا التغيير خصوصا في رأيهم في قضايا سياسية أم لا؟.

طالما أنهم يقرون بامكانية الاجتهاد وإعادة الاجتهاد ، فلسنا مضطرين لقبول الاراء التي ينقلونها من كتب الأسلاف. ومادام اليسر والتيسير معيارا في سلامة الحكم الشرعي ، فلسنا مضطرين للاقتصار على اراء بضعة مشايخ في المملكة ، وترك آراء المفكرين والفقهاء والحركيين وجمهور المسلمين في سائر البلدان ، لا لسبب إلا لكون الأولى اكثر تشددا أو أعلى صوتا.

Ω **في جوابك هذا ركزت على موقف الاسلاميين ولم تتعرض لآراء التيار الليبرالي الذي يعارض الدولة الدينية. كانك تقول للاسلاميين اقبلوا بما يعرضه منافسوكم ، فرأيهم أصوب من رأيكم.**

قد يبدو الأمر على هذا النحو ، خاصة وأني أعتقد ان الدولة الدينية هي دولة مدنية ، وأدعو الى هذا المفهوم. لكن ما اردت إيضاحه في الجواب السابق هو ان نقاشنا

ليس موضوعه إقامة الدولة الدينية. الذين يعارضون الدولة المدنية لا يطرحون بديلا محددا ، بل يكتفون برمي مفهوم الدولة المدنية بأنه علماني ومخالف للدين. لو كان لديهم تصور واضح ومشروح للدولة الدينية التي يفكرون فيها لناقشناه. لو افترضنا انهم يدعون لدولة شبيهة بالجمهورية الاسلامية مثلا ، فلنا عليه اعتراضات ، مع اننا نعتبر بعض عناصره مدنيا ديمقراطيا. ولو كانوا يدعون الى احياء نظام الخلافة الذي كان قائما في العصور الاسلامية القديمة ، كما فعل تنظيم الدولة الاسلامية (داعش) فسوف نقول انه مشروع مستحيل ، وغير مفيد في هذا الزمان. وقد رأينا تجربة أولية له مع داعش وطالبان. وهو نموذج يكفي لرده كليا. لو قالوا انهم يريدون احياء دولة الخلافة الراشدة ، فسنسألهم أولا ان يقترحوا معالجات للقضايا الجديدة ، التي لم تكن معروفة في ذلك الزمان ، بدء من النظام الاقتصادي الحديث ، الى النظام الدولي ، الى سيادة القانون ، الى دور الشعب.. الخ. وأعلم انهم لو بدأوا في شرح هذه الأمور ، فسيصلون الى نفس ما وصل إليه الايرانيون ، الذين فكر فقهاؤهم أولا في دولة شبيهة لما تصوروه عن دولة الأئمة ، ثم إقاموا نظاما يجمع بين عناصر الحداثة والتراث. وهم اميل الى تغليب تدريجي لمفاهيم الحداثة. وقد رأينا هذا التطور خلال العقود الثلاثة الماضية.

الموضوع محل النقاش اليوم هو التحول التدريجي الى الدولة المدنية ، اي إقامة نظام اقتصادي حديث وعادل ، إقرار المساواة ، الفصل بين السلطات ، سيادة القانون ، المشاركة الشعبية ، الحريات المدنية ، وحقوق الانسان. أنا ادعو الى هذا لأني اراها تحقق روح الدين ورسالته ، أي انها تقيم دولة مدنية ملتزمة بقيم الدين وأهدافه الكبرى.

لا نهتم كثيرا باحتجاجات المعارضين للدولة الدينية. لانها ليست مشروعا للتطبيق ، بل مجرد موضوع للمناكفة السياسية. من ناحية أخرى فان من ابرز قيم الحداثة التي تؤمن بها الليبرالية ، ربط شرعية النظام السياسي بكونه ممثلا لارادة الشعب.

واعتقد بعمق انه لو ترك الخيار للشعب فسيختار منهجا معتدلا ، يحقق غايات الدولة الحديثة ، ويلتزم في الوقت ذاته بقيم الاسلام الكبرى.

الفصل الثاني

شيء من سيرة ثقافية

العلاقة الحرجة بين المثقف والسلطة

Ω من سالف الأزمان كانت علاقة المثقف بالسلطة علاقة شائكة ، فهو إما متمرد عليها رافض لها ، مما يعرضه للقمع ، وإما مدجن طوعا أو قسرا.. هل دجن توفيق السيف؟

- أجاب على هذا السؤال شاعر قديم:

وكل يدعي وصلا بليلى   وليلى لا تقر لهم بذاكا.

الناس ترغب في السلطة وترغب في الاقتراب من أهل السلطة. وقد اعتاد الناس على اتهام من لا يحبونه من أهل العلم ورجال السياسة بالتملق للسلطان. والذي أرى ان جدلية اقتراب المثقف أو ابتعاده عن السلطة تدور أساسا حول إمكانية المحافظة على استقلال الرأي وحرية التفكير والتعبير. إذا قدرت على حفظ حريتك واستقلال رأيك ، فالبعد والقرب سواء. أما الحكم بان فلانا دجن أو لم يدجن ، فهو انطباع شخصي متروك للقراء وعامة الناس ، وعلينا أن نحترم رأيهم.

هذا من حيث المبدأ. اما على ارض الواقع ، فالسياسة محرك جبار للرأي العام وهموم الناس. اني اجد معظم الناس ، مثقفيهم وعامتهم ، حتى كبار اهل الرأي والعلم مشغولا بقضايا أو منساقا الى مواقف ، لا لسبب الا لأنها فرضت على المشهد كقضايا عامة ، أو ربما قضايا اجماع وطني. ولهذا يجد الانسان نفسه مسوقا ، ربما باضطرار واع أو غير واع ، الى تبنيها حتى لو كانت تتعارض ، في كلياتها أو في بعض تفاصيلها ، مع قناعاته الاصلية. المجتمع يقهر صاحب العلم على اتخاذ مواقف أو اعلان آراء ، والسلطة كذلك.

دعنا نأخذ مثلا بالحرب على الارهاب التي ابتليت بها بلادنا وكثير من بلاد العالم. في بلادنا مثلا قررت الدولة منذ 1995 ان اعضاء القاعدة الذين يمارسون الارهاب فئة ضالة ، وانهم مجرد أدوات لقوى خارج البلد ، وان معالجة الظاهرة ستكون قصرا على الوسائل الأمنية. تبعا لذلك قامت الصحافة والتلفزيون بحملة واسعة النطاق لاقناع الرأي العام بهذه الأوصاف ، وشارك فيها خطباء المساجد والمتحدثون في الشأن الديني.

في هذا الظرف توصل بعض الاشخاص ، وأنا واحد منهم ، الى ان مشكلة الارهاب ليست محصورة في قلة من الأفراد ضلوا الطريق. الاتجاه للعنف والحاقه بالدين يشكل – حسب رأي أولئك الاشخاص – انعكاسا لظرف اجتماعي متأزم ، وهو احد النواتج الجانبية للتحولات التي تمر بها البلد على المستوى الاقتصادي والسياسي. ومن هنا فاننا لا نواجه جماعة صغيرة اعتزلت المجتمع أو ضلت الطريق ، بل عملا منظما قابلا للتوسع واجتذاب المزيد من الطاقات البشرية. ولهذا نادى اصحاب هذا الرأي بعدم الاقتصار على المعالجات الامنية.

مثل هذا الرأي الذي لم يكن خطرا ولا شديد التأثير ، ووجه باستغراب أولا ثم تخوين لقائليه أو تسفيه لمجمل ارائهم. ونعلم ان السبب الوحيد هو اقتناع الرأي العام (وهو اقتناع مصنوع في رايي) بان المشكلة يمكن حلها نهائيا بسجن بضعة افراد واعدام بضعة افراد آخرين.

كنت قد عرضت رأيي بهذا الخصوص في حديث تلفزيوني ضمن برنامج "النادي السياسي" الذي كان يقدمه الصديق د. نبيل ياسين على شبكة الاخبار العربية ANN من لندن ، فرد عليه احد الزملاء ، ولعله الاستاذ صالح الشيحي ، بمقالة في صحيفة الوطن عنوانها "ماذا يريد توفيق السيف". وقال فيها ما مضمونه ان صاحب ذلك الرأي لا يعرف

المشكلة ولا يحسن تقدير أبعادها ، وان رأيه ينطوي على دعوة للتساهل مع القتلة ، الخ.

أعرف العديد من اهل العلم الذين كانوا يرون آراء من هذا النوع ، تتعارض مع الرأي العام أو مع التوجه الرسمي. لكنهم اختاروا السكوت أو قول أشياء تتناسب مع المطلوب أو المفروض في المجال العام ، كي لا يجدوا انفسهم خارج السرب أو هدفا للاستعداء. هناك من يطالب اهل الرأي بأن يكونوا فدائيين مستعدين للموت من اجل كلمة. وهذا تطلع طيب ومثالي ، لكني اشك ان معظمنا مستعد لهذا اذا وضع على المحك. البديل الصحيح هو ان نعيش ونمارس حريتنا ، وليس ان نكون احرارا كي نموت. نحن اذن نتحدث عن قابلية النظام الاجتماعي للتسامح وقبول الاختلاف والتعددية في الرأي والموقف ، و- بشكل اجمالي – حرية التفكير وحرية التعبير.

Ω لعل الاعتقاد الشائع بأن كثيرا من المثقفين وأصحاب الأقلام مدجنون ، مصدره قناعة القراء وعامة الناس بأن ما ينشر في الصحافة المحلية لا يعبر حقيقة عن توجهات الكتاب ، بل عن توجهات الدولة ، أو ربما لأنهم لا يتحدثون كثيرا عن هموم المجتمع ، أو لا يمارسون نقدا صريحا لمن يستحق النقد. هل ترى هذا الانطباع صحيحا؟.

ان كنت تسأل عن حرية الصحافة بالمعنى المعروف في العالم ، فهي غير موجودة. هناك هامش للنقد ، لكنه غير محصن بالقانون. ربما تكتب شيئا اليوم فلا يسألك أحد ، وتكتب اقل منه غدا فتمنع من الكتابة أو يمنع توزيع الصحيفة أو يعزل رئيس التحرير. ولعلك تذكر ان ثلاثة من رؤساء تحرير جريدة "الوطن" عزلوا خلال خمس سنين بسبب كتابات اعتبرتها بعض الجهات غير مرضية. ومثلها جريدة "الشرق" ، والاثنتان احدث الوافدين الى ميدان الصحافة السعودية ، وأكثرهما اهتماما بالآراء الجديدة والتعبيرات غير التقليدية.

وان كنت تسأل عن وجود التملق لأصحاب الشأن وذوي النفوذ ، فهي ظاهرة شائعة في الصحافة المحلية ، بعض أسبابها يرجع للصحف نفسها ، مثل ضعف الكادر التحريري. كثير من الصحافيين لا يميز بين ما يعتبر تقريرا عن واقع ، وما هو دعاية سمجة لشخص مدير أو وزير أو أمير. وبعضهم يتعمد هذا سعيا وراء مكاسب شخصية ، وبعضهم مطالب من قبل رؤسائه بالكتابة عن فلان وفلان. وأذكر ان صحيفة محلية منعت أي نقد للخطوط الجوية السعودية ، بعدما هددت الشركة بحجب اعلاناتها عن الصحيفة. وكانت الصحف في الماضي تتجنب أي نقد لشركة أرامكو لنفس السبب أو لغيره.

ليس من الانصاف اذن محاسبة الكتاب. الصحيح هو المطالبة باقرار حرية التعبير كحق لجميع الناس يضمنه القانون. عندئذ سنستطيع التمييز بين كاتب يستعمل منبره لنشر المعرفة ، وكانت يستعمله للعلاقات العامة والمصالح الشخصية.

قهر العامة

Ω نتحدث عادة عن القهر والتدجين باعتباره فعلا تقوم به السلطة السياسية ، والذي ارى ان مجتمعنا يمارس قهرا لأهل العلم والمثقفين ، قد يزيد سوء عن الاول.

هذا صحيح. ولطالما سمعت من يعاتبني على ما يظنه من قلة اكتراث بردة فعل المجتمع على بعض الآراء والمواقف. يميل الجمهور – عادة – الى التمسك بانماط التفكير واساليب الحياة التي جرى التعارف على صحتها. هذا يعني طبعا الاعراض عن الأفكار الجديدة والمناهج المبتكرة. ويفضل زعماء المجتمع مسايرة التوجه العام كي يحافظوا على مكانتهم. والقليل منهم فقط يغامر باتخاذ مواقف أو تبني آراء لا ترضي التيار العام من الجمهور.

ولهذا السبب ربما نجد قادة ذوي خلفيات اصلاحية يتحولون – بعد حصولهم على مكانة مؤثرة – الى اشخاص محافظين يمالئون المجتمع ويسايرونه ولو على حساب القيم التي انطلقوا منها في البداية. في احدى المناسبات (يناير 2013) كتبت نقدا مختصرا لحديث أدلى به ابن أحد الزعماء الدينيين ، لما رأيته في ذلك الحديث من ركون للخرافة ودعوة ظننتها مضرة بالسلام الاجتماعي. فانهالت علي ردود كثير منها غاضب وبعضها شتم صريح.

للانصاف فقد كان اكثر الردود المكتوبة متعاطفا. وعلمت لاحقا ان ذلك النقد المختصر قد ترك أثره المطلوب. لكن خلال الأيام التي تلت نشر تلك الملاحظات تحدث معي عدد كبير من الاشخاص ، معاتبين ولائمين. وكانت حجة الغالبية منهم ان نقدا كهذا مضر بوحدة المجتمع ، أو مضر بمكانتي الشخصية. وبعضهم اعتبرها مجرد تملق للحكومة أو محاولة للبروز..الخ.

وقد تكررت هذه المواقف والآراء في مناسبات أخرى حين انتقدت ظواهر اعتبرتها سلبية مثل انتشار السلاح بين شريحة من الشباب ، والتقديس الاعمى لبعض علماء الدين الذين أحسبهم رموزا للميول الرجعية ، ومثلها حين اقترحت مواقف سياسية غير متعارفة في المجتمع.

واجه غيري ردود فعل مثل هذه وأكثر قسوة. وأذكر للمناسبة ما جرى للشيخ عادل الكلباني ، وهو رجل دين يحظى بشعبية واسعة نسبيا ، حين افتى باباحة الغناء أو بعض اصنافه. فقد اثارت تلك الآراء عاصفة هوجاء من التجريح الشخصي. وذكر الكلباني في حديث تلفزيوني انهم شككوا في أهليته العلمية ، بل قال بعضهم ان مكانه الطبيعي هو سوق الخضار ، ولمز بعضهم بشرته السمراء وقال اخرون ان كلامه متاثر بحالة اكتئاب أو أمراض نفسية[7].

المرحوم صالحي نجف آبادي ، وهو فقيه مناضل بلغ رتبة الاجتهاد ، تعرض هو الآخر الى حملة قاسية وصدرت كتب وفتاوى وبيانات تشكك في علمه وإيمانه ، بعدما نشر كتابه الشهير "شهيد جاويد" ، الذي تضمن نقدا لبعض المعتقدات المغالية. وحين سجن ونفي في عهد الشاه السابق ، نأى معظم زملائه الروحانيين بانفسهم عنه ، خشية ان يصيبهم بعض ما أصابه.

أضرب هذين المثالين لاشتهارهما. وثمة عشرات من الأمثلة الشبيهة في المبررات والمسارات والنتائج. زبدة القول ان المجتمعات المحافظة شديدة اللوم لمن يخالف

---

[7] عادل الكلباني ، حديث لبرنامج ام بي سي في اسبوع ، قناة ام بي سي 9 يوليو 2010 (http://fw.to/kMR3EJR)

مألوفها وعاداتها ، حتى لو بنى المخالف رأيه على دليل علمي.

افترض ان أكثر الذين يواجهون هذا القهر ، سوف يميلون الى كتمان رأيهم أو حتى التراجع عنه. لأن أحدا لا يريد الانفصال عن مجتمعه ، ولا يحتمل عداوة المجتمع. هذا عيب ثقافي كبير ، وهو بالتأكيد من أسباب ضعف قيمة العلم وقلة الابداع الفكري والفني في مجتمعنا. وما لم نتصد لعلاج هذا النقص الفادح ، فسوف نبقى اسرى للمقولات الموروثة المكررة ، والقوالب الفكرية النمطية التي انتهى زمنها ، ولم تعد سوى أثر من النفائس التي يجدر حفظها في المتحف.

Ω **فيما يخص دورك الشخصي: اعلم ان كثيرا من الناس ينظرون اليك كشخص بارز في مجتمعك. هل تجد نفسك مضطرا للاستسلام لما يسمى "جبر العامة" في بعض الأحيان ، من اجل المحافظة على هذه المكانة ، ام انك تميل للتمرد؟.**

الذي يهمني في المقام الأول ليس المكانة الاجتماعية ، بل القدرة على التأثير الفكري. ليس لدي طموح سياسي أو اجتماعي شخصي. لا أسعى لأي زعامة أو نفوذ. خاصة وأني أقترب من سن التقاعد. لكني مهتم أشد الاهتمام بابلاغ رسالتي كمفكر وصاحب رأي. أنا مهتم جدا بقضايا التنمية ، سيما جانبها الثقافي والفكري. لدي عقيدة راسخة بان التنمية المستدامة والعميقة رهن بمشاركة الجمهور في التغيير. ولهذا فاني اجتهد كي لا تتسبب بعض الآراء الناقدة في اقامة جدار يحول دون الاستماع لما أقول وأكتب. استطيع الادعاء دون تحفظ انني لا أجامل على حساب ما أعتقد. لكني في الوقت نفسه لا أريد الانفصال عن عامة الناس ، لا أريد ان ينظر الناس الى دعوتي كشيء دخيل أو اجنبي أو نقيض لقناعاتهم وقيمهم. احاول اذن الحفاظ على نوع من الموازنة بين ما أراه جزءا ضروريا من خطاب الاصلاح ، وما أراه ضروريا من التحفظات التي تبقي ذلك الخطاب ضمن مسافة معقولة من قلوب الناس وعقولهم.

لا أريد ان أكون من فصيلة المثقفين المتنمرين على مجتمعاتهم ، الذين يتحدثون في الهواء ولا يهتمون بمن يستمع. لا أريد ان يشعر الناس بأني لا أكترث بمشاعرهم ومخاوفهم. حقيقة الأمر اني شديد الحساسية ازاء هذا الأمر. أشعر احيانا انه يتوجب علي الوقوف مع الناس اذا ظلموا واستضعفوا ، ولو كنت مخالفا لموقفهم في الاساس.

هذا الموقف يبدو لبعض الناس ملتبسا ومنحازا. وقد واجهت بسببه نقدا غير قليل في الصحافة المحلية ، وتعرضت لشتم مقذع في مواقع التواصل الاجتماعي. لكني اؤكد دائما ان موقفي الثابت هو مواساة الناس في أزماتهم ومحنهم. وبنفس القدر فاني اتبنى خطابا أراه ضروريا لصنع مستقبل أفضل لهم وللبلد ككل. وهو خطاب ينطوي بالضرورة على نقد لمعتقداتهم ومتبنياتهم وعاداتهم. وآمل ان استطيع الموازنة بين هذا الطرف وذاك ، كما آمل ان يتفهم الناس هذا الموقف.

الايديولوجيا كحجاب

Ω **هل يستطيع توفيق السيف أن يقول عن نفسه أنه متحرر تماما من الايديولوجيا؟.**

لست متحررا من الايديولوجيا. ولا أظنك ستعثرين على شخص في العالم كله متحرر من الايديولوجيا. الايديولوجيا هي الوسيلة التي نبني بها علاقتنا مع العالم المحيط بنا ، فهي التي تمنح كل شيء معناه ، وتربط الاشياء مع بعضها حتى تتحول من عناصر منفردة هائمة في الفضاء إلى أجزاء في مركب ، هو رؤيتنا للعالم. وما لم يكن لدينا رؤية للذات والعالم ، أي منظومة مفاهيم ومسلمات أولية نرى العالم من خلالها ، فلن نحب شيئا ولن نقيم علاقة مع شيء مما يحيط بنا ، لا إنسانا ولا فكرة ولا شجرة ولا ساعة.

في ظني ان الانسان لا يحتاج إلى التحرر من الايديولوجيا ، على فرض ان هذا ممكن ، بل يحتاج إلى:

أ- الوعي بأنه يحمل ايديولوجيا / منظومة مسلمات ذهنية تؤثر على آرائه وأحكامه. ونتيجة لهذا فان آراءه ليست معيارية أو موضوعية في كل الأحوال.

ب- الوعي بان الايديولوجيا - حتى لو اعتقد بصحتها – تلعب أحيانا دور حجاب الحقيقة ، أي أنها تظهر الأشياء للعين والعقل بخلاف ما هي عليه في الواقع الخارجي.

ج- الوعي بالفارق بين وظيفتي الايديولوجيا والعلم. وظيفة العلم هي وصف الأشياء وتفسير أحوالها ، أما وظيفة الايديولوجيا فهي الحكم على تلك الأشياء والأحوال وتحديد قيمتها ، أي إيجاد علاقة بينها وبين الشخص.

من هنا فاني من القائلين بإمكانية الجمع بين عقلين: عقل علمي يصف الأشياء

ويفسرها ، مهما تباينت مع رغبات الشخص وقناعاته ومعتقداته ، وعقل ميتافيزيقي دوره صناعة المعنى ، وتسكين الروح ، ومنح الأشياء الخارجية لونا إنسانيا ، وإيجاد علاقة جمالية بين الشخص والعالم. من المهم على أي حال الوعي بوجود هذه الثنائية وعدم الخلط بين العلم بالأشياء والحكم عليها.

Ω **وجود عقلين مسألة افتراضية ، لكن على أي حال يبقى السؤال مطروحا: كيف للعقل العلمي ان يتحرر من تأثير العقل الآخر. نحن لا نتحدث عن شخصين بل عن واحد فيه اثنان؟.**

هذا بالتحديد ما قصدته من استحالة التحرر من الايديولوجيا والميتافيزيقا ، وهو ايضا صحيح في الجانب الآخر ، أي استحالة التحرر من تأثير العلم. يعيش ذهن الانسان في حالة جدل دائم بين ما يحب وما يريد ، وبين ما يتعلم من اشياء جديدة ، يتعرف عليها من خلال القراءة والمشاهدة أو المناقشة ، أو بتأثير التحولات التي تجري حوله. المعارف الجديدة تؤثر بالتأكيد على ذهنية الانسان وتغير هويته. هذا يعني ان العقل الميتافيزيقي ليس صلبا أو نهائيا.

ومن نفس المنطلق فان الجانب الميتافيزيقي والايديولوجي يضع اطرا لما يتعلمه الانسان ، ويحدد مستوى واتجاهات تأثير المعارف الجديدة على عقله وشخصيته. بعبارة اخرى فاننا نتحدث عن ظرف متحرك ، يميل الى هذا الجانب حينا ، ويميل الى الثاني حينا آخر. لهذا نقول ايضا بأن هوية الانسان تتغير وتتسع وتتعدد باستمرار.

Ω **هناك بالتأكيد اشخاص عقولهم مغلقة على جانب واحد ، علمي أو ميتافيزيقي أو ايديولوجي، أي ان المعارف الجديدة لا تغير فيهم الا قليلا.**

هذا محتمل. لكني اشك في انه ينطبق على عدد كبير من الناس. اعتقد ان الاغلبية الساحقة من البشر عقولهم مفتوحة بقدر أو بآخر. ولذا فهم يتغيرون باستمرار. لكن قد

تفيدنا الاشارة الى مسألة جانبية ، تفسر لنا لماذا نواجه احيانا حالات ، لا يبدو فيها ان تحولات العلم والعالم قد تركت أي تأثير في ذهنية الشخص. واعني خصوصا الاشخاص الذين يتصلون بالعالم من خلال قنوات محددة ، توصل المعلومات بشكل انتقائي. بعبارة اخرى فنحن نتحدث عن اشخاص معزولين لا يرون العالم ولا يعرفونه الا من خلال قنوات خاصة. مثل السجناء الذين يسمح لهم بقراءة صحف محددة ، ومشاهدة قنوات تلفزيونية محددة ، والاتصال باشخاص محددين. هؤلاء لن يتفاعلوا مع تحولات العالم من حولهم ، لانهم لا يرونه ولا يتواصلون معه ، حتى لو كانوا موجودين جسديا في وسطه.

Ω هل يمكن ان يكون الانسان منعزلا بهذه الدرجة في عصرنا الحاضر؟.

من الناحية النظرية هو ممكن ، لكن ربما بدرجات ومستويات مختلفة. واذكر من قراءاتي القديمة ان جون روكفلر ، احد آباء صناعة البترول العالمية ، اصبح - حين تقدم في السن - شديد الانزعاج من الاخبار السيئة ، فقررت عائلته ، حين تقاعد ، ان تنشيء جريدة يومية تطبع نسخة واحدة فقط ، كي يقرأها وحده. وكانت هذه الجريدة تنشر فقط الاخبار المريحة للأب. اذكر مثالا آخر عن صديق طلبت منه في 1995 ان يتحدث مع زعيم سياسي بارز حول قضية حساسة ، فاعتذر قائلا ان الرجل يغضبه الاستماع الى أي موضوع غير مريح أو مخالف لتوجهاته ، مهما كانت أهميته. وزاد الصديق ان كثيرا من قضايا البلد الحرجة ، معطلة، لأن الجميع يعلمون سلفا موقفه السلبي ازاءها ، وليس ثمة احد يجرؤ على مفاتحة الرجل بها.

واذكر أيضا قصة رجل دين لا يقرأ الصحف ولا يطالع التلفزيون. ولديه مساعدون واصدقاء ، ينقلون له الاخبار بعد توجيهها على نحو يريحه. وفي بعض الاحيان يزيدون فيها وينقصون ، كي تظهر في صورة تلقى هوى في نفسه. وقد زرته مرة فوجدته يتحدث

عن اشياء غريبة لا يقبلها العقل. لكنه كان مقتنعا بها تمام الاقتناع ، اشياء من نوع ان الجيش الامريكي يتألف في معظمه من جنود آليين يصنعون في مصانع تحت الارض ، واشياء من نوع ان الحاكم الفلاني يحكم بلاده بواسطة السحرة ، وان ولي عهد بريطانيا قد اسلم لكنه كتم ايمانه ، ولهذا لا تريد النخبة البريطانية ان تتنازل والدته عن العرش كي لا يحكمهم مسلم.. الخ.

مثل هذه القناعات تجد طريقها الى عقل الشخص لانه معزول عن العالم ، يرى جانبا محددا بطريقة محددة. هذا يكشف ان تاثير الايديولوجيا في بعض الاشخاص قد يكون اعمق واوسع من تاثير المعارف الجديدة.

اود الاشارة أيضا الى مثال ذكره د. سعد الدين ابراهيم في كتابه القيم "النظام الاجتماعي العربي الجديد -1981" والذي عالج في أحد فصوله إشكالية قريبة مما ذكرناه آنفا ، تتمثل في صورة الطبيب أو المهندس الذي يستعمل المنطق العلمي في عمله ، لكنه يعيش في حياته المنزلية والاجتماعية وفق تصورات خرافية أو غير علمية.

وقد رأيت أمثلة كثيرة من هذا النوع. وأظن ان هذه الحالة مرجعها شعور عفوي دفين بالعجز عن حل الاشكاليات التي يطرحها العقل العلمي على زميله الميتافيزيقي. وهو عجز سببه الرئيس خوف الشخص من تجاوز حدود الدين. بعبارة اخرى فهو تعبير عن إرادة عفوية بالحفاظ على الفاصل القائم بين العقلين ، من خلال فصل شعوري بين مجال العمل الذي يطبق فيه العلم الحديث ، والحياة خارج نطاق العمل ، حيث يستدعي الانسان معارفه وقناعاته التقليدية.

الايديولوجيا والدين

Ω **بالعودة الى الايديولوجيا ، قرأت لك مقالا يشير الى "ايديولوجيا دينية". فما الفرق بين الدين والايديولوجيا الدينية ، وهل يمكن – في الاساس – أدلجة الدين؟.**

دعني أولا اشرح معنى الايديولوجيا ، ثم اعود الى الوصف الديني لها. الايديولوجيا في تعريف مبسط منظومة من المستخلصات الذهنية عن وقائع ، أو تحديد لمعنى العلاقة بين وقائع ، جرى تجريدها واعلاء قيمتها ، فتحولت الى معيار منسجم ، تقاس عليه الأشياء ، أو منظار ينظر من خلاله الى المحيط والاشياء والافكار ، من أجل فهمها أو تحديد قيمتها. فهي اذن اداة فهم للعالم ، وأداة تحديد لموقف حاملها ، وأداة تقييم للعلاقة بينه وبين ما يحيط به.

السمة الرئيسية للايديولوجيا إذن انها مجموع منظم ومتماسك من حيث التأسيس المنطقي والعاطفي. وان وظيفتها الرئيسية هي توجيه الذهن في تفسير العالم ومنحه قيمة.

رغم النقد الكثير الذي وجه للايديولوجيا ، سيما باعتبارها نوعا من الوعي الزائف ، أو كونها حجابا يحول بين العقل ورؤية الواقع كما هو ، الا ان أحدا لم يقل بامكانية الاستغناء عنها. ذلك انها – كما في الفلسفة الكانتية - ضرورية للعيش في عالم سمته الابرز التحول والتغير المستمر. وهي عند هيغل وتلاميذه وسيلة لرؤية الحكمة أو العوامل المحركة وراء الظواهر والحوادث، التي توهم الانسان احيانا بانها حقيقة كاملة وليست

مجرد تمظهر لعوامل وراء القشرة الخارجية.

لا يستطيع احد فهم ذاته وفهم العالم من دون منظومة مسلمات ، يتبناها بناء على براهين أو مبررات علمية ، تتجاور – شئنا ام ابينا – مع قناعات ميتافيزيقية ، أي مفاهيم وقيم نؤمن بها لاننا نريد ذلك ، وليس بالضرورة لأننا توصلنا اليها بدليل علمي. وهذا بالتحديد هو ما يجعل رؤية الانسان ، أي انسان ، قاصرة ، أي مرحلية وقابلة للتطور والتكامل بالتدريج. وهذا ما يجعلنا نقول دائما ان الأحكام التي يتوصل اليها الأفراد تبقى رأيا لهم وليست حكما نهائيا ، هذا إذن ما يجعل العلم متواصلا ومفتوح الأبواب. لو اعتبرنا رأي شخص أو مجموعة اشخاص حكما نهائيا ، فقد حكمنا بنهاية العلم وإغلاق بابه.

نعود الآن الى الوصف الديني للايديولوجيا. حيث يواجهنا السؤال الأول البديهي: هل نعتبر الدين ايديولوجيا ام لا. وجوابي ان الدين في جوهره ، أي الايمان بالله ، يمثل رؤية كونية عامة تستغرق كامل حياة البشر وعلاقتهم بما في الكون من مخلوقات ، من الأحياء والجمادات. الرؤية الكونية ارفع من الايديولوجيا.

السؤال الثاني: هل يمكن الحديث عن "ايديولوجيا دينية"؟. الجواب نعم. لكن يجب الانتباه الى الفارق بينها وبين الدين في مفهومه المجرد. نحن نعتبر الدين فطرة الله ومنهجه ورسالته ، فهو يعبر عن رؤية متعالية. اما الايديولوجيا الدينية فهي منتج بشري ، أي منظومة تفسيرات وقيم يتبناها حزب أو جماعة ، ويدعون الناس اليها أو يستعملونها كأداة تفسير وتوجيه للعلاقة بينهم وبين غيرهم. لهذا السبب نستطيع ايضا الحديث عن "ايديولوجيات دينية" عديدة ، تتفاوت فيما بينها من حيث السعة والاستيعاب. ثمة ايديولوجيات دينية تتمحور حول الحياة السياسية ، واخرى حول النظام الاجتماعي. بعبارة اخرى ، فهي أقرب لمناهج العمل التي تضعها الاحزاب كدليل لعملها وتحديد

لمواقفها.

Ω هل نعتبر "الايديولوجيا الدينية" نوعا من احتكار الدين؟

الاحتكار مجرد استعمال سياسي للافكار. وقد يتعلق بفرض ايديولوجيا محددة على الناس ، أو يتعلق بفرض فهم ديني غير مكتمل أو غير معياري. من المقبول ان يتبنى الافراد أو الجماعات ايديولوجيا أو اجتهادات محددة. وهذا لا يعتبر احتكارا ، طالما لم يفرضوه على غيرهم بوسائل الجبر المادي أو المعنوي.

يقوم الاحتكار على ارضية التملك. نعلم ان الدين لله ، انزله لجميع خلقه ، من آمن به ومن لم يؤمن. وهو غير قابل للتملك ، لأن التملك ينطوي على ادعاء مقام الالوهية أو النيابة عن الله أو تمثيله بين الخلق ، وهذه كلها غير مقبولة ومتعارضة مع جوهر الدين والايمان ، جل ربنا وتعالى عن هذه الدعاوى.

لكنك سترى دائما من يرون انفسهم وكلاء على الخلق ، ومن يرون انفسهم احرص من رب العباد على عباده. فيصنفون الناس الى قريب من الله وبعيد عنه. وهم بالطبع يضعون انفسهم دائما في مركز الدائرة. فمن اقترب منهم اعتبروه قريبا من الله ، ومن ابتعد عنهم اعتبروه عدوا لله أو بعيدا عنه. نعلم ان هذه الدعاوى السخيفة لا قيمة لها ، فربنا سبحانه اقرب الينا من كل أحد من عباده. نحن لا نحتاج للاقتراب من ربنا الى اكثر من ذكر اسمه والتوجه اليه بعقولنا وقلوبنا. لا نحتاج الى مسافة ولا مساحة ولا دائرة ولا الى أحد من العباد.

بدعة التأصيل

Ω يتحدث توفيق السيف بكلام صادم للعقل الجمعي التقليدي شيعيا كان أو سنيا ، هل ترى التصادم وتسمية الأشياء بأسمائها ضرورة اليوم لإيقاظ أمتنا من سباتها؟

التراث الاسلامي ، الشيعي والسني وغيره ، هو اقرب ما يكون إلى ثقافة اجتماعية ، فيها شيء من العلم والفكر ، لكن معظمها نتاج للتجربة التاريخية للمجتمعات ، فهي تبرير للمصالح أو التحولات أو الحاجات أو الهموم أو دفاع عن الذات. كثير من عناصر هذه الثقافة تشكل في رحم المعاناة ، ولهذا فهي صورة عن البشر الذين يحملونها في كل حقبة زمنية. التراث الاسلامي ككل ، وفي جميع المذاهب دون استثناء ، متخلف عن العصر وحاجاته وتحدياته ، وما يموج فيه من تيارات وتحولات. ونحن بحاجة الى وضع النقاط على الحروف ، كي يلتفت الناس الى جوهر مشكلتهم ، أي العجز عن التفاعل مع العصر الذي يعيشون فيه. وظيفة المثقف ليس تبرير الواقع بل نقده ، وتحريض الجمهور على البحث عن الغيب الذي تخبئه الأيام. يبدأ التخلف في اللحظة التي يقرر الناس ان ليس في الإمكان أبدع مما كان. ومهمة المثقف هي دحض هذه الرؤية السكونية.

Ω تحدث آخرون عن "التأصيل" كمنهج لاصلاح علاقة المسلم بالتراث الاسلامي ، أو اعادة الربط بين التراث والعصر. لكني لا أراك متعاطفا مع هذه المقاربة. قلت مثلا ان فكرة الأصالة يعاد انتاجها في معنى المحافظة على التقاليد ، والبحث عن حلول لمشكلات العصر في الكتب القديمة. في الوقت نفسه لا تبدو متعاطفا مع فكرة الانقطاع عن التراث. وقلت مرة أن الكلام عن التخلص من إرثنا الثقافي يشبه دعوة الناس لمسح ذاكرتهم. هل ثمة سبيل للخلاص من هذا المأزق؟

أود الاستشهاد بمقولة هيجل ، الفيلسوف الالماني ، حول الوعي بالتاريخ ، وخلاصتها ان الفرد الواعي هو الذي يدرك تاثير تجربته التاريخية على تفكيره الحاضر ، فهو يستطيع في لحظة من اللحظات على أن ينظر الى تراثه التاريخي كشيء قابل للانفصال عن عقله. هذا سيمكنه من تحرير عقله من ضغط الاحكام المسبقة. في ظني ان كل فرد قادر على التحرر من سجن تراثه حين يفكر في موضوع معاصر. لكنه يحتاج الى وعي بكيفية تاثير التراث التاريخي على العقل ، ويحتاج الى ارادة قوية للانفصال عنه. نحن اذن لا نحتاج الى مسح ذاكرتنا ، بل الى الوعي بتاثير هذه الذاكرة على تفكيرنا في قضايا اليوم ، والانفصال عنها حيثما كان الانفصال ضروريا للتوصل الى فهم موضوعي ومحايد للاسئلة التي تواجهنا.

فكرة الاصالة الشائعة في بلدنا تعبر في ظني عن رؤية كسيحة ، ترتاب في قدرة الجماعة الانسانية على صياغة ذاتها وزمنها. وترتاب في قدرة العقل الجمعي على اكتشاف مصالح الجماعة وصياغة القيم والمفاهيم المناسبة لتبرير تلك المصالح. ولهذا فهي تشدد على العودة الى مبررات ومفاهيم صاغها الماضون. الذين يتحدثون عن "الاصالة" يربطون – عن غير قصد - بين قيمة الفكرة وزوال موضوعها. حين يتحدثون في السياسة أو الاخلاق أو السلوك اليومي مثلا ، يستذكرون عصر الخلافة الاسلامية باعتباره الزمن المعياري للصحة والخطأ. وحين يتحدثون عن الادب والشعر يستذكرون العصر الجاهلي. وحين يذكرون العلوم النظرية والتجريبية وأمثالها ، يسردون ما جرى في العصر العباسي. لقد استفدنا من التجربة السياسية والاخلاقية والادبية والعلمية في تلك العصور. لكني لا ارى مبررا لاعتبار تلك التجارب معيارية تقاس عليها كل تجربة اخرى.

لا اشك ان انسان هذا العصر اقدر من اسلافه الذين عاشوا في العصور الماضية ، على ابداع حلول اكمل. لانه يعرف تجربة أولئك وتجارب من جاء بعدهم ، اضافة الى

ما يستخلصه من تجربته الخاصة. مجموع هذه المعارف تفوق كثيرا ما توفر للاسلاف.

نحن نرجع الى تجربة الاسلاف للحصول على مزيد من العلم ، وليس لأن تلك التجربة تشكل حدودا نهائية للقيمة. القيم الاساسية مثل العدل والحرية والنظام ، ثابتة وموضوعية ، ولا تختلف بين عصر و عصر. اما معايير التطبيق والعمل ، فينبغي ان تتناسب مع الزمن وحاجات الانسان الذي يعيش فيه. ولا فضل لاهل زمن على غيرهم في هذه الناحية. ولهذا فمن خطل الرأي ان نحول الماضين الى مرجع قسري أو حصري ، أو حتى مقدم على المعاصرين.

Ω نريد التوقف اكثر عند مسألة "التأصيل". فالذين يطرحونها ، يجادلون بانها وسيلة لاستعادة توازن العقل المسلم ، حين يفكر في الغرب وعلاقته به. كما يجادلون بانها ليست نكوصا الى التاريخ ، كما يبدو من كلامك السابق.

صدقت. هي بالفعل واحدة من ارتدادات الجدل حول تأثير الغرب. ويرجع النقاش حولها ، الى شعور فريق من المسلمين بان التفاعل الثقافي والعلمي مع العالم الخارجي (الغربي على وجه الخصوص) يؤدي بالتدريج الى تفكيك منظومات التقاليد والقيم التي تسند نظام العلاقات الداخلية في المجتمع المحلي.

لكل نظام اجتماعي قاعدة فلسفية وثقافية يراها اصحابها مسلمات ، ومصدرا لمعايير العمل والسلوك والتطلعات والاهداف. لا جدال في ان الاساس الفلسفي الذي يقوم عليه النظام المعرفي والاجتماعي في العالم الغربي ، مختلف الى حد بعيد عن نظيره السائد في المجتمعات العربية والمسلمة. ولهذا فان التفاعل الثقافي والحضاري مع الغرب ، يحمل في طياته قلقا من احتمال انبهار الطرف الاضعف بالاقوى ، ثم هيمنة هذا على ذاك. هذا قلق مشروع ، لكنه يحمل في طياته بعدا ايديولوجيا. فهو مؤسس على قاعدة التفارق وانعدام الخيارات. طبقا لهذا التوجه فانك مضطر الى واحد من خيارين: اما ان

تكون مستقلا ، وهذا لا يتحقق الا برفض المفارق والمختلف ، واما ان تكون تابعا ، وهذا يؤدي بالضرورة الى انقلاعك من تراثك وخصوصياتك. وارى ان القول بانعدام الخيارات ، أو الاضطرار الى واحد من متعارضين ، قول غير صحيح.

Ω **بعيدا عن العامل الخارجي ، هل يمكن اعتبار "التأصيل" مقاربة مناسبة في التعامل مع تراث المسلمين الثقافي؟.**

يمكن معالجة الدعوة للاصالة أو التاصيل من ثلاث زوايا متباينة، كل منها يشير لغرض محدد ، ويتبناها فريق محدد في المجتمع العربي :

أ) التاصيل بمعنى اعادة شيء ما الى اصل موجود بالفعل أو يفترض وجوده. وابرز الامثلة على هذه المقاربة هي الدعوة الى ارجاع التفسيرات والنظريات ومناهج العمل ، في العلوم الانسانية خاصة ، الى معايير وقيم موجودة بالفعل في شريعة الاسلام. في هذه الحالة يوافق الداعون على نقل العلوم التي تطورت في الغرب ، لكنهم ينتقون منها ما يرونه ملائما للقيم الدينية فقط. وتنصرف هذه ا لملاءمة الى معنيين هما: 1) تجنب ما يخالف تعاليم الشريعة ، و 2) نزع الصبغة الاجنبية عن الفكرة المستوردة والباسها لونا محليا. هذه الدعوة تقود بالضرورة الى القبول باستهلاك المنتج المعرفي الاجنبي ، لكنها تنزع عنه الثوب الذي يشير الى المفارقة. انه اشبه بالباس سيدة اجنبية عباءة عربية ، كي لا تبدو غريبة بين الناس.

ب) التاصيل بمعنى الاستفادة من مناهج العلوم التي تطورت في الغرب للبحث عن حلول في التراث الاسلامي ، سواء في النصوص أو التجربة التاريخية. ومثاله الابرز هو الاهتمام المتزايد بالطب العربي. ويندرج تحت هذا العنوان ايضا ما يسمى بالمصرفية الاسلامية. هذا المستوى من المعالجة ارق نسبيا من الاول ، لانه يهتم بانتاج العلم في الدرجة الاولى ، وليس باستهلاكه ، كما في الحالة السابقة. لا تنطلق هذه الدعوة من انكار

فائدة العلوم الاجنبية ولا بسبب الخوف منها ، بل من منطلق اننا قادرون على ابداع الحلول التي نحتاجها من تراثنا الخاص ، ولا ضير من الاستعانة بالادوات العلمية التي طورها الاخرون. لكن هذا الاتجاه لا يهتم كثيرا بفلسفة العمل ، بل يركز على التفاصيل. واظن ان فائدته محصورة في التقنيات أو الحلول وليس انتاج أو اعادة انتاج العلم.

ج) التاصيل بمعنى التوطين أو التبيئة. وخلاصته ان التفاعل العلمي والحضاري مع الغرب لا ينطوي على محظورات ، وان التباين في القوة والتقدم لا يبرر القلق. التفاعل هنا يستهدف التعلم ، ثم اعادة انتاج العلم في الاطار المعرفي والاخلاقي الخاص بالمسلمين. وهذي هي الخطوة الاولى للتحول من مستهلك لمعارف الاخرين ، الى شريك في انتاج المعرفة الانسانية. انتاج المعرفة ضمن الاطار الاجتماعي للمسلمين سيجلعها ، بالضرورة ، متصلة بقضاياهم وحاجاتهم ومعبرة عن روحهم الخاصة.

أرى ان المعنى الاخير هو المسار الضروري. اما الاول والثاني ففائدتهما قليلة. وقد لاحظت ان معظم المهتمين بهما يصرفون جهدا في التفاخر بأن أسلافنا سبقوا الغرب ، وان عندنا ما ينافس الذي عند الغرب.. الخ. وفي رايي ان هذا النوع من التفكير يفيد في الصراع والتعبئة الشعبية ، لكنه لا يدعم تعزيز الحياة العلمية أو تطوير الانتاج العلمي في مجتمعاتنا.

اللغة والانفتاح

Ω كأنك تقول انه لا يمكن النظر الى المسألة خارج اطار الجدل حول العلاقة مع الغرب.

صحيح. انطلق الجدل في هذا السياق ، ولا يزال كذلك. وهو جدل قليل الفائدة في ظني. بل لعله كان مضرا في معظم الاحيان. لا يمكن لنا ان نعيش من دون تفاعل مع العالم ، ومن دون استفادة قليلة أو كثيرة من منتجات الحضارة. سواء كنا متاخرين كما هو حالنا اليوم ، أو كنا متقدمين، فليس من الممكن الاستغناء عن منتجات الاخرين المادية والمعرفية. طبيعة الحياة تابى ذلك.

في الماضي كما في الحاضر ، تتفاعل الامم مع بعضها وتتقدم. لولا الاسواق الامريكية ، لما تحولت اليابان وكوريا واخيرا الصين الى دول مزدهرة اقتصاديا ومتقدمة تكنولوجيا. ولولا هجرة العلماء والشباب المبدعين من اسيا واوربا لما قادت الولايات المتحدة الثورة التقنية المعاصرة في العالم. نعرف اليوم ان اللغة الانكليزية هي اغنى لغات العالم في الانتاج العلمي والابداعي ، لكن لو تتبعت من يكتبون بهذه اللغة ، لوجدت ان اكثرهم جاء من مجتمعات لا تتحدث الانكليزية. لو تبنت المجتمعات الانكلو ساكسونية القيود التي يتحدث عنها دعاة الاصالة والتاصيل ، لما زاد الانتاج العلمي بلغتهم عن مثيله في لغة البشتون أو التيغر.

الذين يدعون الى التشدد في الاخذ بما عند الاخرين من معارف ، يضعوننا امام خيار عقيم ، فحواه ان نقبل بالتخلف كي نحافظ على ايماننا واخلاقنا. لكننا نعرف بالعقل البسيط ان الايمان الذي ينهار بسبب زيادة العلم ليس الا عباءة خلقة ، وليس هو ذات الايمان الذي عبر عنه القران بالكلمة الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء. وتكفينا تجربة العقود الماضية التي مرت علينا ونحن نحارب طواحين الهواء ، التي

نسميها احيانا بالغزو الفكري ، ونسميها احيانا اخرى العولمة ، أو ما شئنا من الاسماء التي تلعب كلها دور الجدار ، الذي يحجب عن اعيننا حقيقة ذاتنا المثقلة باعباء الخرافة والتبرير والخوف من المكابدة والاكتشاف.

Ω **فيما يخص الانتاج العلمي باللغة الانكليزية ، وانفتاحها على العالم. ثمة جدل واسع ، سيما في بلدان الخليج حول اتخاذ الانكليزية لغة اساسية في التعليم الجامعي. هل ترى ان هذا سيقربنا من انتاج العلم؟.**

هذا من نوع الاسئلة الخاطئة التي لا يمكن العثور على جواب صحيح لها. من حيث المبدأ لا يرتبط التعليم الجامعي في دول الخليج بأي استراتيجية وطنية لتطويرالعلم أو توطين الانتاج العلمي. الذين يدعون الى التركيز على اللغة الانكليزية ، يبررون ذلك بانها لغة العلوم الحديثة ، وانه من الافضل لخريجي الجامعات ، ان يكونوا منفتحين على هذا العالم كي يحسنوا أداء الوظائف التي يتقلدونها. الغرض من هذه الدعوة اذن هي ما يسمى اليوم بجعل مخرجات التعليم متوافقة مع متطلبات سوق العمل.

النقطة الثانية: ان فارق اللغة قد يعتبر – عند بعض الناس – معيقا للتواصل والتفاعل العلمي الضروري لانتاج العلم وتوطينه. لكنه بالتأكيد ليس المشكلة الكبرى. وقد رأينا دولا مثل الصين وروسيا على سبيل المثال ، ضربت شوطا بعيدا في توطين العلم وانتاجه ، رغم ان عدد من يجيد اللغات الاجنبية ضئيل نسبيا. كذلك الحال في اليابان في الفترة السابقة لنهاية الحرب الكونية الثانية.

زبدة القول ان انتشار اللغات الاجنبية مفيد جدا وقد يصل الى حد الضرورة. لكن عدمه لا يعيق التحول الى مجتمع منتج للعلم ، كما ان الانتشار لا يؤدي – أوتوماتيكيا – الى ذلك. كي نتحول الى مجتمع منتج للعلم ، فاننا بحاجة الى استراتيجية وطنية أو قومية،

تستهدف خلق تيار عريض يدور حول هذه الغاية ويسعى لها. هذا يقتضي تخصيص اموال كثيرة ، وتصحيح سلم القيم على نحو يجعل لأهل العلم مكانة رفيعة في المجتمع. كما يجب اقرار حرية التفكير والتعبير والنشر في اقصى مستوياتها وأبعادها. ويجب أخيرا ربط الاعمال الرسمية والنشاطات الاجتماعية بالبحث العلمي ، على نحو يحول العلم الى جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية للمجتمع والنشاط اليومي للدولة والسوق.

أعود الى موقع اللغة من هذا الحراك المطلوب. حيث أرى ان النهوض العلمي بحاجة الى اعادة الاعتبار للمجتمع كوعاء للعلم. بمعنى تشجيع الناس جميعا على التعاطي والتفاعل مع النشاطات العلمية وما يتعلق بها من تعبيرات وأدوار وحاجات ومنتجات. حين يصبح المجتمع حاضنا للعلم ، فسوف ندخل الظرف الذي يمكن وصفه بالعصر العلمي. اذا كنا نفكر بهذا الاتجاه سيواجهنا سؤال بديهي: هل يمكن لمجتمع ان يشارك في علم بلغة غير لغته ، أو ينتج علما بلغة غير لغته؟.

جوابي على هذا ان العلم وانتاج العلم نوع من النشاطات الثقافية ، مثل الفولكلور والفن وما اشبهه ، وهو غير ممكن الا بلغة الثقافة المحلية. بعبارة اخرى فان المجتمع يعبر عن ثقافته بلغته فقط ، وهو لا يستطيع التعبير عنها بلغات أخرى. فاذا اعتبرنا التداول العلمي جزء من الحياة الثقافية ، فان حيويته مشروطة بقابلية المجتمع للتعبير عنه بلغته الخاصة.

اظن ان مانحتاجه ليس فقط تشجيع طلابنا على تعلم اللغات الاجنبية، بل الاهتمام المكثف بالترجمة ونقل كل ما يمكن من الادبيات الخاصة بالعلوم في اللغات الاجنبية الى اللغة العربية ، اضافة لجعل التعليم الجامعي باللغة العربية ، بما فيه الطب والهندسة وامثالهما.

Ω **قد تكون الترجمة حلا جيدا ، لكننا نتحدث عن مئات الالاف من الكتب والمقالات العلمية ، وهذا يتطلب زمنا طويلا وجهودا واسعة جدا. اقصد ان هذا الاقتراح قد يبدو حلا طيبا ، لكنه مستحيل التحقيق.**

صحيح. فهو يبدو حلا عسيرا لأننا أهملناه عقودا طويلة. لو كنا قد بدأنا بمشروع كهذا في منتصف القرن العشرين مثلا ، لأصبحت اللغة العربية لغة علم ، وما كنا بحاجة للنقاش في المسألة اليوم. على أي حال فان عسر الفكرة مؤقت ، يعني اننا قد نواجهه لمدة عشرين عاما أو ثلاثين عاما ، وبعدها تصبح كافة المراجع العلمية متوفرة باللغة العربية ، وستجد كتابا من أمم مختلفة يكتبون باللغة العربية ، وستقتصر الحاجة للترجمة على الجديد والمتميز ، وفي اطار التفاعل الاعتيادي بين النخب العلمية ، وليس عملا استثنائيا كما هو المطلوب اليوم.

وأذكر في هذا الصدد مثالا من واقعنا ، هو انتاج العلوم المرتبطة بالدين.، حيث نلاحظ ان جانبا مهما من الانتاج العلمي في هذا المجال يكتب باللغة العربية ، ومن ضمنه انتاج علماء الدين غير العرب. ذلك لأن العربية هي لغة العلوم الدينية الرئيسية. لو كررنا التجربة مع بقية العلوم ، فسوف نكون مثل المانيا والصين وروسيا واليابان وأمثالها ، التي تنتج العلم وتشارك في الحركة العلمية على مستوى العالم بلغاتها الخاصة.

زبدة القول ان الدعوة لحركة ترجمة واسعة هو عمل مرحلي ، يستهدف جعل العلم متوفرا للجميع ، كي يصبح المجتمع كله منفتحا على العلم الحديث وحاضنا له ومن ثم مشاركا فيه.

التحدي الخارجي كمحرك لنقد الذات

Ω **عودة للعلاقة مع الغرب الثقافي. في مطالع القرن العشرين ، دعا مفكرون مسلمون الى انفتاح كلي على الغرب بحجة اننا لا نستطيع التقدم ما لم نندمج في تيار التقدم. هل هذا ما نحتاجه في رأيك ؟.**

فكرة الاندماج ، مثل فكرة الانقطاع ، مضمونها سلبي واشك في امكانيتها ، حتى لو كانت مفيدة. واقترح بدل هذا علاقة نقدية تفاعلية ، أوسع من الانتقاء واقل من الاندماج. واعني بالعلاقة النقدية انفتاحا كاملا على الغرب دون الانبهار به. انفتاح على منتجاته الثقافية والتقنية ، ومجادلتها والنظر في امكانية تبيئة ما يمكن تبيئته منها. وفي خط مواز نقد نسيجنا الثقافي ، سيما العناصر التي تقود الى الانقطاع أو تبرر الانقطاع عن تجارب البشر الاخرين.

بعبارة اخرى فهي علاقة ذات اتجاهين ، وجوهرها هو تحكم صاحب التجربة ، أي المسلم المعاصر في الطرفين: الثقافة الاجنبية وموروثه الثقافي الخاص. التحكم بمعنى مقاومة الانبهار والاستسلام الروحي ، وممارسة النقد عليهما معا. نحن لا نستطيع الخلاص من التاخرالذي وقعنا في اسره الا عبر النقد المستمر لانفسنا وتراثنا ومتبنياتنا. النقد مستحيل في غياب التحدي والصراع.

Ω **هل ترى علاقة جدلية بين نقد التراث والعلاقة مع الغرب؟.**

ارى ان التحدي الغربي هو المحرك الواقعي لنقد الذات. محاولاتنا للتحرر من قيود التخلف لم تأت بدافع مستقل من داخل انفسنا أو محيطنا ، بل هي – واقعيا – انعكاس للتحدي الغربي. على أي حال ، اعتقد ان العامل الخارجي مفيد في اغلب الحالات. معظم الامم التي نهضت ، كان محرك نهوضها هو مقاومة التحدي الخارجي ،

ولا اظننا بدعا من الامم. نحن بحاجة الى علاقة تفاعلية واسعة مع مصادر العلم والمعارف الانسانية حيثما كانت ، لانها ستكون التحدي الذي نحتاجه لاشعال جذوة الفكر في عقولنا ونفوسنا. نحن محتاجون ايضا الى الارتقاء بعلاقتنا مع هذه المصادر ، من مستواها الاولى ، أي الاستهلاك الصرف لمنتجاتها كما هو حالنا الراهن ، الى التفاعل النقدي ، وصولا الى اعادة انتاج العلم والمعرفة ضمن بيئتنا الثقافية والقيمية الخاصة.

لكن يجب ان نضع نصب اعيننا دائما ، ان مسلمات بيئتنا ليست دائما معيارا تاما لما هو صحيح وما هو خطأ أو ما هو حق وما هو باطل. لدينا الكثير مما يستحق الاهتمام ولدينا اضعافه من غثاء السيل. ما يمنعنا من فرز هذا من ذاك ، هو ما اصابنا من احباط وفتور فكري ، سببه الرئيس في ظني هو الهيمنة القسرية للانساق الاحادية في الفكر والمجتمع والسياسة. التفاعل النقدي مع العالم سوف يرفع درجة التوتر الذهني. وهذا بدوره سوف يتيح لنا النظر فيما عندنا وما عند الاخرين ، بعيون الناقد لا بعيون المندهش أو المتفاخر أو الخائف.

نحن لا نحتاج الى الجدل حول الاصالة والتاصيل. المزيد من هذا الجدل لن يوصلنا الى أي مكان. واخشى انه مجرد تبرير للبقاء في سجن التراث الذي بادت ايامه ومات اهله وما عاد التمحور حوله غير حرفة لحراس القبور.

Ω **تتساءل عن مدى حاجتنا الحقيقية للتراث ، وتقول أننا أصبحنا كحراس المتاحف أو الذين يعتمدون في معيشتهم على مرافقة الأموات. وكأنك تفترض أن شروط النهضة لن تتحقق إلا بقطيعة شبه كاملة مع التراث. وتقول أن التراث الجيد هو الذي نسخره وليس الذي يسخرنا.. هل هناك تراث جيد وتراث سيء؟**

لا شك اننا نحتاج الى شيء من التراث كي يعيننا على فهم ديننا ، وكي يساعدنا في اعطاء معنى لبعض جوانب حياتنا. لكننا لا نحتاجه ابدا كقيد على عقولنا ، ولا نحتاجه

كحبل يشدنا الى الماضي السحيق ، ويعطلنا كلما اردنا اللحاق بقطار الحياة في عصرنا. التراث الجيد هو التراث الذي نسخره ونستخدمه ونتحكم فيه ، وليس الذي يسخرنا ويستخدمنا ويتحكم في عقولنا. التراث الجيد هو المعلم الذي يساعدنا على معرفة ما عنده كي نتجاوزه الى ما هو اعلى منه. التراث الجيد مثل جسر على نهر ، ثابت بين زمنين أو مكانين ، يحمل الناس من زمن الى زمن ، أو من مكان الى مكان ، ثم يتركهم احرارا كي يواصلوا دربهم ، بينما يبقى هو ثابتا في مكانه أو زمانه.

اما التراث السيء فهو أشبه براعي الماشية الذي يرسلها الى المرعى. ثم يعيدها الى حظيرته في آخر النهار. فهي مهما انطلقت ، فانها تتحرك ضمن دائرة محددة ، آخرها العودة الى الحظيرة نفسها. التراث السيء هو السقف الذي يوفر مساحة للحركة تحته ، لكنه لا يسمح لك بتجاوزه الى ما هو اعلى منه. التراث السيء أشبه بجسر مغلق ، يحملك الى نهايته ، ثم يمنعك من الانتقال الى الضفة الاخرى ، فيبقيك محصورا بين حدوده ، لا أنت بقيت في الماضي ولا انتقلت الى الحاضر.

هل نتوقع نهضة جديدة؟

- **تفصل ما بين التراث والدين. لكن حال ثقافتنا اليوم يمحو ذلك الخط الفاصل ما بين التراث والدين. فما هو تراث وثقافة اجتماعية صار دينا لا يمكن مقاربة حدوده الشائكة. فقد اختلطت الأصول بالحواشي ، وعملية الفصل تبدو مستحيلة في ظل المناخ الثقافي الذي نعيش فيه.. هل توافقني على ذلك؟**

يميل الناس في العادة الى البحث عن تبرير لما يريديون وما يفعلون ، كي يرضوا ضمائرهم ، وكي يحققوا الانسجام بين ما يدّعونه وما يفعلونه. وتجري هذه العملية بصورة عفوية تماما. عملية اضفاء المعنى على الفعل تجري في غفلة. كمثال على ذلك فان غالبية الناس في بلادنا – وهم جميعا مؤمنون – ينظرون الى سائقيهم وخدمهم وعمالهم الاجانب كطبقة ادنى منهم ، ويعاملونهم على هذا الاساس ، مع انهم جميعا يقرأون تعليمات الدين الحنيف التي تؤكد على تساويهم معهم. المثال الاخر نجده في مكانة النساء التي تشير اليها الاية المباركة ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ وهي صريحة في أهلية النساء وحقهن في تولي المناصب السيادية في الدولة والمجتمع ، أو ما يسمى في الفقه بالولايات ، وان لهن من حرية الاختيار ما للرجال سواء بسواء. لكننا مع ذلك اعطينا الولاية وحق الاختيار للرجل ، وحصرنا دور المراة في السمع والطاعة. في كلا المثالين أتينا باعراف أو تقاليد اجتماعية والبسناها رداء الدين ، لاننا نريدها من جهة ، ولاننا – من جهة اخرى - نريد ان يكون عملنا مبررا ومقبولا.

بالمناسبة فاني لا أرى ضيرا في هذه العملية ، أي الباس الاعراف والتقاليد والمصالح عباءة الدين. بل اظنها عملية طبيعية ، ستجري سواء احببناها ام كرهناها ، وسواء اعترفنا بها أو انكرناها. لان الانسان يميل بطبعه الى البحث عن معنى لما يفعل. هذا المعنى هو قيمة مسبقة يؤمن بها كمعيار للحسن والقبيح. من دون هذا المعنى يشعر

الانسان بغربة ما يفعل. وهو لا يفعل الاشياء الغريبة اذا كان مختارا.

ان كثيرا مما نصفه بالحسن أو القبيح هو اشياء نرغب فيها أو نبغضها. وقد لا تكون حسنة في الواقع أو قبيحة في الواقع. وفي هذا النطاق بالذات نجد اشخاصا يفعلون اشياء متباينة ، يراها بعضهم حسنة ويراها الاخرون قبيحة ، ولكل منهم تبريرات ، هي القيم التي تلقي المعنى المراد على الفعل. اختيار هذه القيمة أو تلك عملية فردية تختلف من فرد الى اخر ومن مجتمع الى آخر. كمثال على ذلك فان تعدد الزوجات يعتبر في بلادنا عملا عاديا ، أو مرغوبا ، بل يعتبر احيانا من علامات الوجاهة والثراء ، بينما يعتبر في ايران وتركيا مثلا من الاعمال القبيحة. ومن النادر جدا ان تجد وجيها أو شخصا معروفا يتزوج باخرى ، لانه في الغالب سيفقد احترامه بين انداده من رجال النخبة.

خلاصة القول ان تداخل الاعراف والمصالح والتقاليد مع القيم الدينية ، هو امر اعتيادي ، ولا ينبغي ان يثير القلق. لكن المشكلة تكمن في تناسي الناس للخط الفاصل بين ما هو دين ، وما هو تقاليد البست رداء الدين. التقاليد بطبعها مرتبطة بالزمان والمكان ونظام المصالح الذي تولدت في اطاره. ولهذا لا يصح تجريدها من تلك القيود وتعميمها كما لو كانت دينا. نعرف طبعا ان مبررات الالتزام بالدين موجودة في داخله ، اما مبررات الالتزام بالتقاليد فهي موجودة في خارجها ، أي في المكان والزمان ونظام المصالح الذي أوجدها.

- **يشغلك سؤال النهضة إلى حد كبير. وترى أننا متخلفون اقتصاديا وثقافيا وعلميا واجتماعيا. هل تلمح في عالمنا العربي بداية إرهاصات ، قد يتوالد من رحمها ما أسميته في كتابك الجميل "الحداثة ضرورة دينية" روحية النهضة؟.**

منذ أواخر القرن التاسع عشر كان ثمة ارهاصات نهضة ومحاولات نهوض. ركزت

تلك المحاولات على تحديث الثقافة. وفي منتصف القرن العشرين تركزت المحاولات على تحديث السياسة. ثم في ربعه الأخير تحول التركيز الى الاقتصاد. وقد جنينا من جميع تلك المحاولات خيرا كثيرا. لولاها لكنا نعيش اليوم ظرفا يشبه ظرف افغانستان مثلا.

من المتفق عليه في بحوث التنمية ان كل مسار تنموي يؤدي الى تحريك المسارات الاخرى. فالنهوض الثقافي يؤدي الى نهوض اقتصادي وسياسي ، وهذا يقود الى ذاك. المشكلة الكبرى في حياة المجتمع العربي هي عدم الاستمرار. كنا دائما نتوقف في منتصف الطريق. فلو واصلنا تحديث الثقافة لاصبحنا اليوم منتجين للعلم والتقنية ، ننافس بقية العالم. ولو واصلنا تحديث السياسة لاسترحنا من كثير من الازمات الاجتماعية التي نعرفها اليوم. واذا واصلنا تحديث الاقتصاد فسوف نتخلص من معضلة الفقر التي تهدد السلام الاجتماعي في كل اقطارنا. من المهم ايضا ان نفكر في التحديث الشامل والمخطط ، بدل ان نفاجأ بالتحولات التي هي انعكاس للنهوض في مجالات اخرى ، كما هو الحال في تفاقم ظاهرة العنف ، التي هي ، جزئيا على الاقل ، انعكاس لتحديث الاقتصاد في سياق منفرد.

المرأة والنهضة

Ω أين المرأة من سؤال النهضة؟. وما هي نظرتك الاستشرافية لوضع المرأة الاجتماعي في المملكة؟. ألا تحتاج المرأة إلى إعادة صياغة للوعي ، نظرا لكونها من أشد حراس النسق قسوة وضراوة؟

في كل مجتمع هناك مراكز توتر رئيسية واخرى ثانوية. مراكز التوتر تحرك الازمات احيانا ، وتصنع الحلول احيانا اخرى. الوضع الاجتماعي للمرأة هو احد مراكز التوتر الرئيسية في المجتمع السعودي. هي ليست حارسة للنسق التقليدي بل ضحية له. يهمني هنا الاشارة الى ان الضحية قد ينساق احيانا في مشروع عدوه ، بسبب انعدام الخيارات البديلة ، مثل العامل الفلسطيني الذي يشارك في بناء مستعمرة اسرائيلية ، لانه بحاجة الى خبز اليوم. الاغلبية الساحقة من النساء السعوديات يتطلعن الى الحداثة باعتبارها السبيل الوحيد لحياة لائقة. حتى اللاتي يدافعن عن التقاليد على المستوى النظري ، متمسكات بالحداثة في حياتهن اليومية. ولذلك ترين الفتيات جميعا يذهبن الى المدارس ، ويسعين وراء وظائف خارج البيت ، ويرغبن في استعمال المنتجات التقنية للحداثة.

وخلال هذه الأيام لفت نظري كتابات للدكتورة نورة السعد ، وهي من أشد المدافعات عن التقاليد والرافضات لانخراط النساء في الحياة العامة ، باعتبارها نوعا من التغريب. هذه السيدة بالتحديد تعمل استاذة جامعية ، أي انها تخرج كل يوم للعمل ولا تبقى في البيت ، وفق مفهومها الخاص للآية المباركة "وقرن في بيوتكن" الذي تنافح عنه. وعلمت من حسابها في موقع التواصل الاجتماعي تويتر ان ولدها يدرس في الولايات المتحدة الامريكية ، رغم انها انتقدت في وقت سابق ابتعاث الشباب الى الخارج ، باعتباره قناة للتغريب. هذه السيدة التي تعتبر الحداثة بلاء على الدين والمسلمين ، حريصة في

الوقت نفسه على عدم الانفصال عن متطلبات الحياة الحديثة وانماط معيشتها ، سواء في الدراسة أو العمل أو تربية الابناء. ولفت نظري ان احصائيات المبتعثين للتعليم العالي في الخارج تشير الى ان نسبة الفتيات تزيد عن 25% من المجموع الذي تجاوز 200 ألف مبتعث خلال السنوات الاربع الماضية.

من هنا استطيع القول ان الانضمام الى ركب الحداثة ليس مجرد خيار تأخذه أو تتركه ، بل هو ضرورة للحياة المعاصرة. واعتقد ان الاغلبية الساحقة من النساء السعوديات يردن هذا ، بمن فيهن أولئك اللاتي يشعرن بالقلق من انعكاساتها السلبية ، وكذلك المدافعات عن التقاليد القديمة.

استطيع القول ان الوعي ليس مشكلة المرأة فقط. إنه مشكلة مجتمع بأكمله ، رجالا ونساء. مجتمع يريد الحداثة ويخشى منها في الوقت نفسه. يتطلع الى التقدم لكنه غير مستعد لدفع ثمنه الثقافي والاخلاقي. واظن ان الجدل الواسع الذي يشهده المجتمع السعودي حول حقوق المراة ودورها وموقعها في النظام الاجتماعي ، هو دليل على تحولها فعليا الى مركز توتر رئيسي.

وجدنا خلال السنوات الاخيرة تغييرات ملموسة ، مثل اقرار المجتمع بحقها في العلم ، ثم في العمل ، واخيرا مشاركتها في بعض اطراف الحياة العامة مثل التجارة والاعلام ، واخيرا دخولها مجلس الشورى والمجالس البلدية.

واظن ان التغيير في هذا الاتجاه سوف يتواصل. وسوف يتعلم المجتمع كيف يتكيف مع هذا التحول. لكن لا بد من الاشارة الى ان التحولات الكبرى كانت ثمرة لقيام حركة نسائية واسعة ، منظمة ، ومتنوعة التعبيرات. الحركة النسائية في المملكة لا تزال صغيرة الحجم نسبيا ، ولهذا سيمضي وقت طويل قبل ان تصبح مشاركة المرأة في الحياة العامة اعتيادية تماما.

دين الله ودين الناس

Ω جوهر المشكلة في تقديرك هي قابلية نمط معين من الفهم الديني لإعاقة النهوض الحضاري. وترى في نمط التدين السائد في العالم الإسلامي معيقا للنهضة. أجد هذا الخطاب صادما للعقل الجمعي ، فهو يبدو كاتهام للتدين بأنه سبب تخلفنا؟

ادعوك للتنبه الى الفارق الجوهري بين الدين وفهم الدين. الدين كما انزله رب العالمين لا جدال فيه. بل اعتقد بعمق انه طريق فسيح للنهوض والتقدم. اما التدين فهو فهم الناس لذلك الدين وتطبيقهم لأفهامهم المتباينة. وهي بطبيعة الحال قاصرة عن بلوغ مراد الخالق ، ومتلونة بطبائع الناس وذهنياتهم المختلفة وثقافاتهم. ولهذا ترى مفهوم التدين في المغرب غيره في مصر أو اليمن أو المملكة أو تركيا أو ايران أو ماليزيا. هذه كلها مجتمعات مسلمة ، لكن لكل منها مفهوم خاص وطريقة في التطبيق مختلفة. وورد في الحديث "من بدا جفا" وهو يشير الى تاثير الظرف الجغرافي أو نمط المعيشة على ذهنية الفرد وسلوكه. من هنا فان حديثنا لا يتناول الدين ، بل فهم الدين وتطبيقاته. وازعم ان بعض الافهام والكثير من التطبيقات معيقة للنهضة.

من بين المعيقات الواضحة نذكر الخلط بين موضوعات الدين ، التي تتعلق بها قيم وأحكام ، وبين موضوعات العلم ، وهي مجرد أوصاف وتفسيرات لا تتعلق بها أحكام. ومنها التصور العدواني للعلاقة بين المسلمين وسائر البشر. ومنها غياب رؤية عقلانية عن حقوق الانسان والتعدد الثقافي والاثني.. الخ.

لكن اشد العناصر اعاقة هو ذلك المتعلق بتعريف الرابطة الاجتماعية وطبيعة

المجتمع. التعريف الرائج عندنا ينكر فردانية الفرد واستقلاله وكفاءته ، ويركز على دور الجماعة وكونها محورا للقيمة والاعتبار. واظن ان غياب مفهوم الفردانية وانكار استقلال الفرد في ثقافتنا الدينية هو جذر للعشرات من أوجه القصور وعناصر الضعف التي عطلت احتمالات النهضة. الفردانية تعني في المقام الاول حق الاختلاف والتمايز وحرية الفكر ، واحترام المبادرة الفردية ، وهذه من ابرز اركان النهضة. لو تاملت في انماط التدين السائدة في معظم المجتمعات المسلمة ، فسوف ينكشف لك اتفاقها جميعا في عناصر الاعاقة السابقة الذكر.

- **التدين حولنا في كل مكان. ومظاهر التدين صارت أكثر وضوحا في كافة أنحاء العالم الإسلامي. لكنك تصر أن الدين فقد وظيفته الاجتماعية وأصبح شأنا فرديا. كيف يكون ذلك وهو يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في حياة مجتمعاتنا؟**

فقد الدين وظيفته الاجتماعية ، لانه لم يعد ملكا لمجموع الناس. بل اصبح حكرا على طبقة خاصة تملك نوعا من السلطة. وهي تستعين بهذه السلطة في فرض مراداتها وآرائها تحت عباءة الدين. وقد تكون مجرد اجتهادات فردية أو اعرافا وتقاليد لطائفة محددة من الناس. ظهور التدين في كل مكان هو تعبير عن نفوذ الطبقة التي تحتكر الشأن الديني. وهي بالطبع قادرة على ان تصل الى كل انسان حتى داخل بيته.

لكن هذا مختلف تماما عن اندماج الدين في الحياة العامة وهدايته لها. لو سألنا اليوم أي مسلم: ماذا يريد الاسلام لمجتمع المسلمين ، فسيجيبك فورا بانه يريدهم أعلى الناس شأنا ، بعلمهم وقوتهم الاقتصادية واستغنائهم عن الغير ونفوذهم في نظام العلاقات الدولية. لكن لو نظرنا الى الواقع فما الذي سنراه؟. نرى الناس جميعا مؤمنين بالدين ملتزمين بشعائره وآدابه ، لكن جماعة المسلمين متأخرة عن كل ما يريده الإسلام ، من ازدهار العلم وقوة الاقتصاد والاستغناء عن الغير والقوة السياسية. فهذا دليل بسيط

على الفارق بين مراد الدين وحال جماعة المسلمين المتمسكة به. التفسير الوحيد لذلك هو ان نمط التدين السائد لا يوفر الفرصة الكافية كي تتبلور فاعلية الدين في اطار الجماعة ، وتحديدا في الاتجاه الذي شرحته.

سوف استخدم مصطلحا معروفا في بحوث التنمية السياسية وهو "الاجماع" وهو غير الاجماع المعروف عند الفقهاء. وخلاصته ان نمو المجتمع الوطني مشروط بوجود نوع من التوافق الطوعي بين افراده ، على منظومة معايير تنظم العلاقة بينهم ، تحدد صورة مستقبلهم ، وكيفية العمل المشترك لتحقيق اهدافهم وحل خلافاتهم. هذا الاجماع غائب للاسف بسبب غياب المساواة بين افراد الجماعة المسلمة ، وغياب حرية الفكر والتعبير والاختلاف ، ومنع النقاش في مايعتبر مقدسات دينية أو اعرافا ضرورية. خلاصة القول ان التدين منتشر في كل مكان ، لكن الاجماع غائب. يمكن للوظيفة الاجتماعية للدين ان تظهر بوضوح في اطار حركة اجتماعية من اجل التقدم ، لكن هذه متوقفة على قيام ذلك الاجماع.

Ω **تقول أن لكل وقت أسئلته. أتفق معك في ذلك. لكن إذا كنا لم نجب على سؤال الأصالة والمعاصرة بعد ، وهو سؤال أثير منذ اصطدامنا بالغرب وانهزام السيف أمام البارود.. وإذا كنا في زمن ما بعد الحداثة لا نزال مأزومين بثنائيات على شاكلة التراث والحداثة والخصوصية والعالمية ، فكيف نستطيع الإجابة على أسئلة وقتنا؟ وما هو في تقديرك السؤال الأهم اليوم؟**

يؤسفني القول ان التحديات التي نواجهها لا تسمح لنا برفاهية الاختيار. نحن نعيش في عالم تبلورت معايير القوة فيه ، وأصبح الطريق الى القوة واضحا لكل عاقل. وهناك الكثير من التجارب التي يمكن لنا الرجوع اليها كي نحدد أولوياتنا ، ومن بينها تجاربنا الخاصة. في ظني ان علينا انجاز ثلاث مهمات رئيسية ، اذا نجحنا فيها ، فسوف نشق

طريقا سريعا الى القوة والتقدم:

المهمة الاولى: ترسيخ قيم حقوق الانسان ، وابرزها احترام استقلالية الفرد وكفاءته وتساويه مع غيره ، والحماية القانونية لحرياته الاساسية ، وحقه في المشاركة النشطة في صناعة القرار المؤثر على حاضره ومستقبله.

المهمة الثانية: ترسيخ قيمة العلم والبحث العلمي ، وتطوير نظامنا التربوي والتعليمي ، كي يساهم في تشكيل بيئة محفزة لانتاج العلم.

المهمة الثالثة: توسيع قاعدة الانتاج الاقتصادي باتجاه التحرر من الارتهان لمنتج وحيد هو البترول. ونحن نملك اليوم الموارد اللازمة لتوسيع تلك القاعدة ولدينا الفرص. من امثلتها الحج والعمرة الذي لا زلنا نتعامل معه كعبء ، بينما يمكن ان يشكل موردا اقتصاديا عظيما لو تعاملنا معه كفرصة. ولدينا الموارد المالية والبشرية والاسواق التي تشكل اساسا متينا لصناعة ضخمة ومتنوعة.

لقد بدأنا فعليا في اختبار تلك المهمات وظهرت لنا فوائدها ، ولهذا فاننا لا نبدأ من الصفر. لكني اشدد على الحاجة الى التعامل الجاد معها ، وتكريس الجهود كي نحولها من مسارات ثانوية ، كما هو وضعها الراهن ، الى جوهر العمل العام وغرضه الرئيس لمدة لا تقل عن عقدين من الزمن. أي ان نجعل نجاحنا كمجتمع أو فشلنا مرهونا بنجاحنا في انجاز المهمات الثلاث خلال مدة زمنية محددة.

نقد الذات

Ω لا يمكن أن نتقدم دون ممارسة النقد الذاتي ولكن هناك عقبات كثيرة تقف أمامنا.. ما هي في تقديرك أبرز هذه العقبات؟ وكيف نعيد تفعيل قيمة جهاد النفس وربطها بالنقد الذاتي؟

ابسط صور الممارسة النقدية هي ان يقول كل فرد رأيه في النقطة المحددة ، من دون سعي الى اقناع الطرف الثاني بهذا الراي. فهو بهذه الممارسة يخلق خيارا جديدا موازيا للخيارات السابقة ، ويترك للاخرين الحرية في انتخاب ما شاؤوا. النقد الموضوعي هو الذي يتوجه الى الفكرة المطروحة للنقاش ، ويغض الطرف تماما عن صاحب الفكرة. نحن نفتقر الى النقد لاننا نفتقر الى النقاش العلمي. النقاشات عندنا قليلة جدا ، ومعظم هذا القليل يتناول الاشخاص ، ويساجل دفاعا عن الذات. الناقدون يضعون نصب عينهم اسم صاحب الفكرة وانتماءه الايديولوجي أو السياسي أو الجغرافي ، واحيانا الاثني أو العرقي ، وينظرون الى ارائه من خلال هذه الزوايا. لهذا تجدهم يحتفون بافكار بسيطة ، واحيانا ساذجة لاشخاص معينين ، ويحتقرون افكارا عظيمة لاشخاص آخرين ، بناء على مقاييس البعد والقرب من تلك التصنيفات.

في بلادنا كثير من المفكرين واصحاب الآراء الناضجة. لكنهم صامتون خوفا من الاذى ، أو بسبب ضيق المساحة المتوفرة للتعبير الحر عن الرأي. في الصحافة نعاني من تضخم في الرقابة ، وارتياب من جانب الرقباء ، وانعدام تام للمعايير المكتوبة ، التي على ضوئها يسمح أو لا يسمح بالنشر. لدينا اذن مشكلة الافتقار الى اطارات قانونية ومؤسسية ، تضمن حرية التعبير وتحمي اصحاب الآراء من العسف والتحكم. لدينا اخيرا مشكلة الخلط بين الراي والدعوة. فريق من النخبة ينظر الى الراي كأمانة ومسؤولية ، ويطالب الكتاب بان لا يقولوا شيئا يخالف قواعد راسخة أو اعرافا جارية ، أو متبنيات لهذا الفريق

أو ذاك. ويبررون هذه المطالبة بان القلم امانة ، وان الصحافة المنشورة تؤثر على افكار الناس وعقولهم ، وهم لا يريدون للناس ان يعرفوا شيئا سوى ما هو مؤكد الصلاح.

في رأيي ان هذه المبررات وتلك المطالبات كلها سقيمة لا تصح ولا تصلح. الراي ليس أمانة بل اعلان عن معرفة ، قد تتفق مع المتعارف أو تتمايز عنه. ووظيفة الكاتب ليست اصلاح الناس ، بل التفكير والتعبير عن افكاره. والناس ليسوا دجاجا في حظيرة ، كي نتحكم في الغذاء والهواء الذي يصل اليهم ، بل عقلاء احرار. أول العلم هو حرية التعبير والنقد والاختلاف. وليس ثمة طريق للتقدم والاصلاح من دون حرية النقد ، واعني الحرية المطلقة التي لا تحدها قوانين ولا قيود ولا أحكام ولا اعراف ولا مجاملات.

- **كيف يتشكل العقل النقدي القادر على مجادلة الذات ونقدها ، في الوقت الذي نعرف ان منظومتنا التعليمية قائمة على آلية التلقين والقولبة ، وإعادة إنتاج الآت تحفظ ولا تفهم وتستظهر ولا تفكر؟.**

حين نتحدث عن الذات ، فان جوهر حديثنا يتعلق بفهم الذات ، وقدرة الفرد على ان يفكر في ذاته من دون ان يتأثر بتصوره المسبق حول هذه الذات. وهو ما يعرف في الفلسفة باسم الذاتانية أو subjectivity. ينطوي هذا النقاش على اسئلة عديدة ، بعضها ضروري كي يحدد الفرد مكانه في العالم. لعل أول الاسئلة وابسطها هو سؤال العلاقة بين الفرد والجماعة: هل انا فرد مستقل بذاته ، مستقل بعقله وفكره ، قادر على التعبير عن ذات خاصة غير ذائبة في المجموع. ام انا نقطة في بحر المجموع ، مجرد كسر يكمل الرقم ، أو امتداد لواحد من الوان اللوحة. هل اصنع هويتي الخاصة ام ارثها أو استعيرها من الهوية الجمعية. هل انا الذي اصوغ حياتي ورؤيتي وتطلعاتي ، ام انا منساق فيما صاغه غيري من اسلوب حياة أو رؤية للعالم أو تطلعات؟. هل انا هنا لاني قررت ان اكون هنا ، ام لان الاقدار ساقتني الى هذا المكان؟. هل احمل هذه الرؤية لانني توصلت اليها بعقلي

الخاص ، ام لأن عائلتي أو مدرستي أو مجتمعي زرعوها في عقلي؟. هل انا انا لاني اردت ذلك ، أم لأن غيري قرر لي ان اكون كذلك؟.

هذه الاسئلة هي المنطلق في تحديد فلسفة التربية والتعليم. نظامنا التعليمي اليوم يدور في الجوهر حول نقل الموروث الثقافي والتجربة الاجتماعية الى الجيل الجديد ، فهو اذن يركز على التواصل والاستمرارية بين الاجيال ، ولا يهتم الا نادرا بالتغيير أو القفز على الفواصل الزمنية. الطريقة المتبعة هي ذات الطريقة المعروفة في الكتاتيب القديمة ، أي شرح النص واقناع الطالب بان هذا النص هو اطار الحقيقة وحدودها. وهذه الطريقة سائدة في تعليم العلوم الانسانية والعقيدة ، وفي تعليم العلوم الطبيعية والتجريبية وحتى الرياضيات. فلسفة التربية والتعليم في بلادنا تستهدف اذن انتاج نسخ جديدة عن الجيل القديم مع القليل من التعديلات.

انتاج جيل مفكر ومنتج للعلم ، يتوقف على تربية عقل شكاك ومتسائل ، عقل متمرد على الاطر والموروثات. عقل يتطلع الى كشف الغيب وليس الوقوف امام جدرانه ، عقل يؤمن بالغيب ، أي بوجود عالم وراء المشهود والمعروف والمتفق عليه. الايمان بالغيب هو ايمان بوجود أوسع من الوجود المرئي والمشهود ، وان الانسان مكلف وقادر في الوقت عينه على الوصول الى ذلك العالم اذا خرق جدار الغيب ، أي اذا فكر وجرب وتأمل في الاشياء وحاول عبور السطح الظاهر الى ما تحت السطح من خفاء.

العقل المفكر والعقل المتسائل والعقل الشكاك ، يحتاج الى بيئة تسمح بالاختلاف وتقدر المبادرة الفردية ، ولو كانت مخالفة للسائد. نحتاج اذن الى فهم الذات باعتبارها حرة مستقلة ، قائمة بذاتها ، شجاعة في ابداع الجديد ، لا مجرد "صامولة" في الة ضخمة اسمها المجتمع ، وظيفتها الوحيدة هي تسهيل عمل الالة أو تكميل الوان اللوحة.

الحداثة

Ω **لاحظت في كتابك «الحداثة ضرورة دينية» أنك لا تفصل بين التحديث والحداثة. ألا ترى أننا نحتاج لهذا الفصل والتفريق بينهما ، كي نعي أن ما حدث في عالمنا العربي هو تحديثات دون تبن للأساس المعرفي القائمة عليه وهو الحداثة؟**

"الحداثة" تيار في الفكر الانساني ظهر في القرن السابع عشر الميلادي. ويدور بمجمله حول فهم جديد لثلاثة عناصر متفاعلة: الانسان الفرد ، الزمن ، العلم. الانسان – عند الحداثيين - هو محور الكون وهو غايته ونهايته. كل شيء من صنع الانسان ، وكل شيء له غرض محدد هو تحسين حياة الانسان. الزمن – عند الحداثيين – هو الحاضر والمستقبل. اما الماضي فهو مجرد مخزن للافكار والمعلومات يرجع اليه الانسان متعلما لا مستفتيا. اما العلم فهو المعرفة الناتجة عن الفحص والتجربة والنقد واعادة التجريب في اطار منهجي يسمح بالتفنيد والتعديل. ولا يوجد عندهم علم معصوم. وحسب تعبير الفيلسوف المعاصر كارل بوبر: كل ما ليس قابلا للنقد أو التفنيد فليس علما ، بل ميتافيزيقا تقبله أو ترفضه بحسب ارادتك ، بغض النظر عن دليله.

تركز دعوى الحداثة على قابلية الانسان لصياغة ظرفه الحياتي ، وتطوير بيئته والسيطرة عليها ، اعتمادا على المعرفة العلمية والتجربة والاستخدام السليم للتقنيات التي يطورها لحل مشكلاته. تدعو الحداثة لاختبار كل وجوه الحياة الانسانية لكشف سبل التقدم ، وما يعترضها من معوقات ، وتطوير حلول علمية لازاحتها. وهي اخيرا تنبذ السكون ، وتركز على التغيير المتواصل باعتباره الطريق الطبيعي للارتقاء ، وترحب بكل مختلف عن السائد باعتباره نافذة محتملة على مستقبل افضل.

وبالمقارنة فان التحديث هو العمل الهادف الى ارساء القيم الاساسية للحداثة في

الحياة الاجتماعية ، أي التاكيد على محورية الانسان الفرد كسيد للكون ، وهدف للتشريعات ، وصانع للحياة. والتركيز على العلم كاساس لاتخاذ القرار في المجالين الفردي والاجتماعي. والنظر الى الحاضر باعتباره اعلى قيمة من الماضي واكثر كمالا ، واعتباره النطاق الاساس لكل الجهود التي غرضها صياغة المستقبل.

من الناحية المبدئية نعتبر الحداثة مرحلة متطورة في تاريخ الانسانية وسعيها للارتقاء. لكنا لا ناخذها كقالب جاهز. بل نتعامل معها تعاملا نقديا ، وهدفنا هو اعادة انتاجها ضمن الشروط المادية والثقافية الخاصة بمجتمعاتنا. قد نقبل بعض اجزائها ونرفض الاخر ، وقد نقدم بعضها ونؤخر الاخر أو نعدله. في كل الاحوال نعتبر الحداثة "معرفة" و"تجربة" مفتوحة لاي جهد انساني ، بغض النظر عن الاطار الحضاري الذي تبلورت فيه.

التعامل الانتقائي مع الحداثة يختلف عن التعامل النقدي. في التعامل الانتقائي يقتطع الانسان اجزاء وينقلها. وهذا هو الجاري في المجتمعات العربية. فنحن ننقل نظم البناء الغربية كما هي. وننقل التقنيات المختلفة والنظم الاقتصادية والمالية من دون تعديل. اما الذي ندعو اليه فهو اعادة انتاج الحداثة ، اجزاءها أو مجموعها ، ضمن الشروط الثقافية والمادية الخاصة بنا.

اعادة الانتاج تاتي ضمن قراءة نقدية تتعلق بقيم الحداثة نفسها وبموضوعات اشتغالها المقترحة في آن واحد. في الاقتصاد مثلا نحن ننقل قوانين عمل تطورت في اطار فلسفة اقتصادية - اجتماعية مختلفة ، وقد لا تلبي حاجاتنا ، لا سيما بالنظر الى الفارق الكبير في الثقافة وفي مستوى النمو بين مجتمعاتنا والمجتمعات الصناعية. كان من الافضل لنا ان ندرس علم الاقتصاد من جهة وندرس حاجاتنا من جهة اخرى ، فنعدل

قوانين العمل تلك أو نبتكر بدائل كي تستوعب وتلبي هذه الحاجات ، لا ان ننقل نسخة كاملة عن البنك الاوربي والبيروقراطية الاوربية الخ. خلاصة القول اننا بحاجة الى انتاج حداثتنا الخاصة ، ويمكن ان تكون القراءة النقدية للحداثة الاوربية هي الخطوة الاولى في هذا الطريق.

Ω **علاقتنا بالغرب كانت ولازالت علاقة شائكة. وأنت تطالب بالانفتاح على الثقافة الغربية. وترى أننا ندور بين فشلين: فشل في الإتباع وفشل في الإبداع ، وأن الخروج من هذه الدائرة مرهون بإعادة الإنتاج من خلال علاقة نقدية. كيف السبيل إلى ذلك إذا كان مثقفونا أنفسهم إما مستلب للغرب أو ناقم عليه؟**

علاقتنا بالغرب واحدة من نقاط التأزم البارزة في تاريخنا المعاصر. نحن نكرهه ونرغب فيما عنده. نتألم من هيمنته ونخشى الانفكاك عنه. نطالبه بالعدل معنا ، ونتجاهل قيامنا بالعدل فيما بيننا. وهناك اضافة الى هذا ، هيمنة السياسة على تصورنا لهذه العلاقة. فكلما تحدثنا عن الغرب ، قفزت الى واجهة الحديث صورة الدولة القاهرة المهيمنة. وباء السياسة جعل النقاش الموضوعي مستحيلا. وجعل كل متحدث عن فضائل الغرب غبيا أو مشبوها.

لا نتكلم عن الغرب بالمفهوم الجغرافي ، بل بالمعنى الثقافي والزمني. نحن بعبارة اخرى نتحدث عن التجربة وارضيتها الفلسفية والمعرفية ، سواء جرت هذه التجربة في بريطانيا أو اليابان أو في مصر أو السعودية أو أي مكان آخر. الغرب الثقافي والحضاري رمز لمرحلة تاريخية ، هي الاخيرة في تاريخ البشرية وسعيها المتواصل من اجل التقدم وتسخير الموارد التي أودعها الله في الكون ، وطلب من عباده استثمارها ﴿هو انشأكم في الارض واستعمركم فيها﴾. فاذا اردنا النهوض فان نقطة البداية هي استيعاب ما وصل اليه الغربيون ، وفهم مصادر القوة التي قادت الى هذه الحضارة أو تولدت في اطارها ، ثم

العمل على اعادة انتاجها ضمن نسيجنا الثقافي الخاص ، وتبعا لحاجاتنا ومصالحنا الخاصة.

بين ابرز مصادرالقوة التي كشفت عنها تجربة الغرب ، اشير الى التفكير العلمي والعقلاني ، وانتاج العلم ، والابداع في مجال الاقتصاد ، وتمكين المجتمع من المشاركة الفاعلة والمؤثرة في صياغة الحياة العامة والمستقبل. وامامنا امثلة قريبة مثل كوريا الجنوبية التي بدأت بتقليد الصناعة الغربية ، وهي اليوم تنافسها في عقر دارها. وقبلها اليابان وسياتي في السنوات القليلة القادمة مثال الصين ، وبينهما تجارب عديدة من ماليزيا الى البرازيل.

في كل هذه الاقطار جرى التركيز على الانسان باعتباره منتج العلم والمدنية. ونحن اليوم نشكو من ان النشاطات التي تسمى تنموية ، تركز على الاشياء وتهمل الانسان. فنحن نفتقر الى اجماع حول محورية الفرد وحول حقوق الانسان ، ولا سيما حرية التفكير والتعبير ، كما نفتقر الى التربية المدرسية التي تبني العقل العلمي والتفكير العقلاني ، واخيرا نفتقر الى الاطارات القانونية والمؤسسية ، التي تسمح بمشاركة الافراد في صياغة النظام الاجتماعي الذي يعيشون فيه ، والمستقبل الذي يسعون اليه.

يمكن لنا ان نتعلم من تجربة الغرب. نتعلمها ثم نطور تجربتنا الخاصة التي قد تكون مرحلة موازية ، وقد تاتي بمستوى ارقى مما وصل اليه الغربيون. لكن في كل الاحوال لا يمكن الابتداء من الصفر ، ولا يمكن اغفال تلك التجرب القيمة ، سواء احببناها ام كرهناها.

الفصل الثالث

حول الحرية واستقلال الفرد

في مفهوم الحرية

Ω تقول في احد مقالاتك المنشورة "لو أردنا تلخيص تاريخ الانسان منذ بدايته وحتى اليوم في جملة واحدة ، لقلنا انه كفاح من اجل التحرر والانعتاق". هل هذه الجملة كافية لتلخيص الثورات العربية المعاصرة؟.

أظنها كافية لتلخيص تاريخ البشر كله. كل انسان يولد مجهزا بميل غريزي للتحرر من حدوده المادية الضيقة. هذه فطرة الله التي فطر الناس عليها. وهي واحدة من نعمه التي جهزهم بها لحظة خلقهم. لا يختلف الطفل الصغير عن الانسان الناضج. كلهم يسعى للتحرر من القيود التي تحد من حركته. هذا يسعى للتحرر من الفقر وذاك يسعى للتحرر من الجهل ، وآخر يكافح للتحرر من المرض ، وآخر من الطغيان الاجتماعي أو السياسي. لأن هذه جميعا قيود تقيد حركة الانسان. العلم يحرر عقل الانسان ، فلا يعود متكلا على معارف غيره ، حتى البسيط منها. فكلما تعلم شيئا تحرر من الحاجة للغير ، اي تحرر من تلك الحدود التي يرسمها له غيره. واذا تخلص من الطغيان السياسي تحرر ذهنيا وجسديا. واذا خرج من حالة الفقر تحرر من ذل الحاجة والزاماتها.

هذا على المستوى الفردي. وتجد الامر نفسه على المستوى الكوني. فالبشرية تكافح من خلال الابتكار والتعلم والتجربة للتحرر من الحدود الضيقة للبيئة الطبيعية ، المحلية أو الكونية. لولا هذا الكفاح لبقي البشر أسرى لقيود الجغرافيا وحدودها.

بعبارة موجزة ، فان الانسان مفطور على الكفاح من اجل الانعتاق من قيوده وحدوده. حقيقة الانسان كمخلوق مفكر متغير ، تجعله اكبر من حجمه الجسدي. ولهذا يضيق بحدود الجسد وحدود البيئة التي تحتويه. بقية المخلوقات تقتنع بما تصل اليه وما تحصل عليه. أما هذا المخلوق فهو "عاجز" عن القناعة ، مدفوع بخياله وليس

بقدراته الفعليه. وهذا هو سر توقه للتحكم في عالمه. ما يفعله البشر من كشف واختراع ، وكذلك السفر ، تعلم التجارب ، اللغة ، الصراعات ، الحروب ، والسعي وراء الثروة ، كلها أمثلة عما يفعله هذا المخلوق لتجاوز الحدود الضيقة للجسد والجغرافيا... اي كفاحه من اجل التحرر والانعتاق.

Ω **تتحدث عن الحرية والسعي للتحرر كحركة غريزية عند الانسان ، لا علاقة لها بالايديولوجيا أو المعتقد. اذا كان هذا صحيحا ، فلماذا يعارضها كثير من الناس ، سيما بناء على مبررات ايديولوجية أو دينية؟.**

لا أرى احدا من الناس يعارض "الحرية" هكذا بشكل صريح ومطلق. ربما يختلفون في مساحة الحرية التي يرونها ضرورية. أو يختلفون في تقديرهم للتناسب الضروري بين الحرية والمسؤولية التي تترتب عليها. قد يجادلون في تقدير ضرورتها في وقت معين أو ظرف معين ، أو في اهلية اشخاص بعينهم لممارستها وتحمل العواقب الناتجة عن هذه الممارسة. هذه كلها مبررات قابلة للتفهم ، وقد نقبل بعضها أو نرفضه. لكن لم يتجرأ احد على القول ان الحرية سيئة وان العبودية حسنة ، أو انه مع العبودية ضد الحرية. لا اليوم ولا في الماضي ، لا عندنا ولا في اي بقعة على وجه الأرض.

لعل هناك من يتحدث عن مبررات لاستعباد الآخرين ، مثلما جرى في الولايات المتحدة الامريكية ، بعد اعلان الرئيس ابراهام لنكولن الغاء الرق في 1862م. ومثل أولئك الذين يحاولون تبرير هذه الممارسة القبيحة في تاريخ المجتمعات المسلمة القديمة. هناك ايضا من تحدث عن تفاوت طبيعي بين البشر ، يسمح باعتبار الرق نسقا طبيعيا أو صحيحا في الحياة. لكن أيا من هؤلاء لن يسمح أبدا بمجرد التفكير في استعباده شخصيا أو استعباد احد من ابنائه. فهم - مثل بقية العقلاء - يرون الرق تهوينا من قيمة الانسان.

هذا بطبيعة الحال نقاش عتيق ، فلم يعد الرق قائما في العالم ، حتى لو وجد من يبرره. اما موضوع النقاش القائم فيتناول التطبيقات المعاصرة لمفهوم الحرية الفردية والمدنية ، أي حرية التفكير والمعتقد ، وحرية التعبير والعمل والحركة ، وحرية اختيار نمط الحياة والمستقبل والمشاركة في الشأن العام. هذه هي القضايا التي يدور حولها الجدل اليوم.

Ω **الامر كما قلت. الجدل حول الحرية لا يتناول سلامتها كقيمة مجردة. المشكلة ، كالعادة ، في التطبيقات. لكني اجد ان من يدعون الايمان بالحرية لا يحفلون كثيرا بمنحها للآخرين. يبدو ان سر الخلاف يكمن في معاني الحرية وتطبيقاتها.**

الحقيقة ان جزء من المشكلة يتعلق بمفهوم الحرية ذاته. وهذا موضوع لجدل قديم. وقد ذكر المفكر البريطاني المعروف ايسايا برلين ان تاريخ المعرفة سجل نحو 200 معنى للحرية[8]. ويرجع هذا التقدير إلى منتصف القرن العشرين. هذا التعدد المفرط ، يدل بالتاكيد على ان مفهوم الحرية أوسع كثيرا واعمق مما تشير اليه ، في النظرة الأولى ، كلمة من اربعة حروف.

وردت الحرية عند فقهاء المسلمين كمقابل للرق. فالانسان الحر عندهم هو الذي لا يملكه انسان آخر. وتحدث بعض الفلاسفة والمتصوفة عن الحرية في معنى كمال النفس وتحررها من الخضوع للشهوات ، وعبروا عنها بسيطرة النفس العليا ، اي العقل ، على النفس السفلى اي الغرائز ، وبعبارة اخرى: تحكم العقل في كل حركات الانسان وافعاله. وهذا ما أشار اليه الراغب الاصفهاني في وصفه للحر: "من لم تتملكه الصفات

---

[8] Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. By Henry Hardy, (Oxford Uni. Press, 2002), p. 168

الذميمة من الحرص والشره على المقتنيات الدنيوية"[9] ، وكذا الجرجاني الذي يقول:

> الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات ، وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات ، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق ، وحرية خاصة الخاصة عن رقّ الرسوم والآثار، لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار[10].

هذا المعنى للحرية لا يطابق مفهومها الذي نتداوله اليوم. وهو اقرب إلى مستوى روحي تناله نخبة صغيرة من المجتمع ، عن طريق العلم والرياضة الروحية ، وتكييف النوازع الداخلية للانسان وأسلوب معيشته ، حتى ينسجم تماما مع قواعد الاخلاق والفضائل. ومن هنا فان غرضها هو تحرر الانسان في ذاته ، وليس حريته من قهر المحيط. انها – من بعض الوجوه - تعبير عن فكرة الكمال الانساني التي تحدث عنها الفلاسفة في قديم الزمان[11].

الحرية في المفهوم المعاصر ، لا تتعلق بداخل الانسان ، بل بمحيطه. وابسط تعريفاتها هو ما وصف بالتعبير السلبي ، وفحواه كون الانسان محميا بالقانون من التدخلات الاعتباطية في حياته واراداته. والمقصود بالاعتباطي: الاعمال التي يقوم بها الناس وتتضمن الزاما لآخرين بآراء أو افعال لايريدونها ، أو منعهم ممايريدون ، من دون الاستناد لقانون يسمح بهذا التدخل. وهذا يشمل ايضا تدخل الدولة خارج اطار القانون.

---

[9] الراغب الاصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن ، دار القلم (دمشق 2002) ص 224

[10] علي بن محمد الجرجاني: التعريفات ، دار الكتاب العربي (بيروت 1985) ص.116

[11] M. J. Adler, “Freedom as Natural, Acquired, and Circumstantial”, in Robert E. Dewey, James A. Gould, *Freedom: Its History, Nature, and Varieties*, (Macmillan, 1970), p. 70

كما يشمل التعسف في استعمال القانون على نحو يخرق الحريات الفردية.

بعبارة اخرى فان الحرية في هذا المعنى تعادل استقلال الفرد. بموجب المفهوم المعاصر للحرية ، فان كل فرد يملك مساحة من الحياة الشخصية المستقلة ، التي لا يسمح بتدخل الدولة فيها عن طريق التقنين. وهذه تسمى بالمجال الخاص أو الشخصي ، وهو خارج عن نطاق القانون أو سلطة المجتمع. وان هذه المساحة يجب ان تكون محمية بالقانون ضد تدخلات الاخرين مهما كانت مبرراتها.

الواضح اذن اننا ازاء مفهومين مختلفين للحرية. مفهوم يصرف معنى الحرية إلى سيطرة الانسان على ميوله وغرائزه ، ومفهوم يصرفها إلى استقلال الفرد من قسر الاخرين وتدخلهم الاعتباطي في حياته وخياراته. ومن البديهي ان من يؤمن بالأول لا يعتبر المفهوم الثاني حقيقيا أو ذا قيمة. ولذلك فربما لا يعيره أي اهتمام. بعبارة اخرى فان الخلاف حول الحرية لا يتناول تطبيقاتها فقط ، بل هناك ايضا خلاف في المفهوم والقيمة ذاتها.

Ω **النخب العربية والاحزاب السياسية والايديولوجية المعاصرة ، كلها تتحدث عن الحرية في المفهوم الجديد كما يبدو. لكنها مع ذلك لم تقدم نموذجا يثير الاهتمام. واعني خصوصا تلك الجماعات التي حصلت على مكانة سياسية أو تاثير.**

هذا صحيح. فكل الفاعلين في المجال العام ينادون بالحرية كهدف أو كمطلب. لكنهم في واقع الامر يتحدثون عن مفهومهم الخاص للحرية. وهو قد لا يطابق مرادات الناس أو تطلعاتهم. بل ان بعضهم يرفع شعار الحرية دون ان يكون مؤمنا بها في الحقيقة.

تمايز مفهوم الحرية عند الجماعات السياسية ، سببه الرئيس هو اختلاف تقدير هذه الجماعة أو تلك لأولوية الحرية كقيمة وممارسة على غيرها من الخيرات الاجتماعية. نعلم على سبيل المثال ان الماركسيين سخروا من مفهوم الحرية الليبرالي ، واعتبروه طموحا بورجوازيا لا ينفك عن ارادة الهيمنة واستغلال الطبقات الكادحة. وخلاصة رأيهم

في هذا السياق ان الحرية واحدة من حقوق الافراد ، لكن الاهم منها والسابق عليها ، هو تحقيق العدالة الاجتماعية للجميع. مبرر تأخير قيمة الحرية عندهم ، هو انها ستبقى بلا معنى طالما كان الانسان جائعا أو فقيرا معدما. لا يستطيع الانسان التمتع بحريته طالما كان مفتقرا إلى ضرورات الحياة الأولية مثل الغذاء والدواء والمسكن.

واشتهر العهد الناصري في مصر بالشعار المعروف "لاصوت يعلو فوق صوت المعركة". ويقول دعاته ان حرية الفرد ستبقى مجروحة ، طالما بقيت أرضه محتلة من قبل العدو. كان تحرير الارض أولى عندهم من تحرر الانسان.

وفي وقتنا الحاضر تقف شريحة كبيرة من الاسلاميين التقليديين ضد دعاة الحرية. لانهم يرونها مبررا لانفلات الزمام ، وتدهور الاعراف اللازمة لصيانة اخلاقيات المجتمع ومظهره الديني. ولذا يقترحون جملة من الضوابط لمنع الانفلات أو نفوذ الثقافة المعادية. هذا بالطبع يستدعي تدخلا متزايدا من جانب الدولة ، يقود بالضرورة إلى تضييق مساحة الحريات الفردية. من يرى هذا الرأي لا يعارض تقليص مساحة الحرية ، لان الخيرات التي يخشون عليها ارفع قيمة من حريات الأفراد.

Ω بعض المبررات التي يرفعها معارضو الحرية تبدو مقنعة ، على الاقل ضمن ظروف معينة.

يجب ان لا نخدع انفسنا ، كما يجب ان لا نسمح للشطار بخداعنا. اذا اعترف الاقوياء واصحاب السلطة بالحرية كحق للناس جميعا ، حينها سنقبل النقاش في حدودها وظروف التحديد. لكن الحاصل حاليا انهم يعتبرون الحرية مجرد سلعة سياسية ، تتاح أو تحجب تبعا للظروف ، مثل أي سلعة أخرى. الذي نتحدث عنه هو ان الحرية حق أصلي فطري لجميع الناس. خلقهم الله أحرارا ويبقون هكذا حتى يعودون إليه سبحانه. وليس لعبد من عباد الله ان يغير فطرة الله أو يتحكم فيها. لا يجوز له ان يتنازل عن حقه الخاص في الحرية ، كما لا يجوز له ان يحجب حق غيره.

نحن لا نتحدث عن الحرية كسلعة سياسية تمنحها الدولة أو يمنحها المجتمع. فهي حق لكل فرد قبل ان يوجد المجتمع وقبل ان تولد الدولة. انها اعلى مرتبة من القوانين والعلاقات الاجتماعية. ان تحديدها رهن بتبرير يعادل في قوته قوة الحق الأصلي. وان يكون هذا التحديد أو الضبط مؤقتا ومشروطا بالتعويض ، لأنها -كما قلت - حق لكل فرد ، لا يجوز حجبه أو تحديده دون مقابل مناسب. وقد كرست فصلا خاصا في كتابي "رجال السياسة" لشرح هذا المفهوم ، اي "الحرية باعتبارها حقا". وهذا الفصل منشور ايضا على مدونتي الشخصية[12].

---

[12] توفيق السيف: مفهوم الحق ومصادره ، مدونة شخصية (2012) ://talsaif.blogspot.com/2012/12/blog-post.html

حدود الحرية

Ω تحدثت اكثر من مرة عن حرية مطلقة ، بلا قيود. قلت ذلك في محاضرة عامة ، ثم قلته في مقابلة تلفزيونية. هل تعتقد حقا ان الحرية يجب ان تكون مطلقة ، هل تعتقد ان الحرية المقيدة عبودية؟.

جوهر سؤالك يتناول فكرة المسؤولية التي تقابل الحرية. هذا يفتح الباب لنقاش متشعب. لكني سأوضحه في نقطتين موجزتين: أولاهما تخص الحديث عن الحرية في مجتمع تقليدي محروم منها. وهو يختلف عن الحديث في مجتمعات جربت الحرية. الثانية تتناول القانون كقيد على الحرية.

حول النقطة الأولى: سأضرب مثالا من الواقع القريب. من الناحية الدستورية يتمتع المواطن الايراني بالحرية المصونة بالقانون ، مثلما يتمتع نظيره الامريكي. لكن القانون في ايران لا يسمح للمواطن باصدار صحيفة أو امتلاك اذاعة. بل ولا يسمح للمواطنة الأنثى بدخول دائرة حكومية من دون غطاء الرأس.

في امريكا حرية واسعة وفيها قوانين صارمة أيضا. اما في بلداننا فهناك حريات ضيقة جدا وقوانين صارمة جدا. الناس يفهمون هذا جيدا. ولهذا حين تخاطب الامريكان عن قانون مقيد للحرية ، فالجميع يفهم ان الأصل هو الحرية ، مثل حديثهم عن قانون يقيد حرية اقتناء الاسلحة الفردية مثلا. اما حين تتحدث عن القانون المقيد للحرية ، أو عن ضوابط الحرية في بلد مثل ايران أو السعودية أو غيرها ، فالمعنى ينصرف إلى المزيد من تضييق هامش الحرية ، الضيق أصلا ، اي المزيد من القيود والاغلال.

ومن الطرائف التي تذكر في هذا السياق ، ان صحفيا امريكيا زار العراق أيام رئيسه

السابق صدام حسين ، فسأله زميل عراقي عن اهم ما تفخر به الولايات المتحدة ، فأجابه الامريكي: الحرية "نحن نستطيع ان نشتم رئيس الجمهورية ونستطيع المطالبة بعزله ، ثم نذهب في آخر النهار الى بيوتنا دون خوف من قمع السلطة". فسأل العراقي: هل تستطيعون شتم اهل الرئيس ، ابائه واجداده؟. فقال الامريكي: هذا ممنوع لانهم ليسوا شخصيات عامة. ولو شتمتهم واشتكوك الى المحكمة فقد تسجن. فقال العراقي: اما نحن فحريتنا اوسع مما لديكم "نحن نستطيع شتم رئيس الولايات المتحدة وأمه وأبيه وكل أجداده ، ثم نعود الى بيوتنا في آخر النهار دون خوف من قمع السلطة".

انا ادعو لحرية مطلقة في المجتمعات التقليدية ، بغرض التأكيد على ان تكون الحرية هي الأصل والقانون هو الاستثناء ، وليس العكس كما هو حاصل فعليا. نحن – في الشرق الأوسط – نعيش حالة اقرب إلى العبودية وليس الحرية ، عبودية باسم القانون وعبودية باسم الاعراف والتقاليد. ولهذا اطالب بالمزيد من الحرية والتقليل من القوانين المقيدة ، كما أرفض بشدة اي قانون يضيف قيودا جديدة ، ما لم يسبقه توسيع في هامش الحرية الضيق.

النقطة الثانية تتناول العلاقة بين الحرية والقانون: وخلاصتها ان الانسان يستحق من الحرية ، بقدر المسؤولية التي يستطيع تحملها. ذلك ان كل قدر من الحرية ، يقابله قدر مماثل من المسؤولية. وأذكر للمناسبة حديثا للامام علي بن أبي طالب يوضح هذا المعنى بجلاء:

أما بعد فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية أمركم ، ولكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم. فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف ، لا يجري لأحد إلا جرى عليه ، ولا يجري عليه إلا جرى له. ولو كان لأحدٍ أن

يجري له ولا يجري عليه ، لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه ، لقدرته على عباده ، ولعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه[13].

نحن نفهم الحقوق والحريات التي يتمتع بها الأفراد ، باعتبارها أساسا للتكاليف والمسؤوليات التي يتحملونها. الحرية المطلقة تقابلها مسؤولية مطلقة عن كل فعل في إطارها ، والحرية في بعض جوانب الحياة ، تقابلها مسؤولية عن تصرفاتك وافعالك في تلك الجوانب. وحينما لا تكون حرا فلست مسؤولا عن أفعالك. لانك لم تؤدها باختيارك. والأصل ان الانسان يتحمل عواقب عمله اذا كان مختارا ، اما المضطر والمقهور فليس مسؤولا عن أي عمل يقوم به. وهذا المفهوم مستخلص من قاعدة راسخة عند كافة العقلاء ، كما انه مستفاد من الاية المباركة "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه – البقرة 173" التي وردت في احكام الاكل ، إلا انها تشير إلى قاعدة عامة في المسؤولية عن الافعال.

المفهوم بطبيعة الحال ان مفاد الحرية لا يتحقق على ارض الواقع ، ما لم يكن الامن والنظام العام مستقرا. لأننا لا نتحدث عن حرية فرد يعيش في الغابة أو الصحراء. لا تظهر الحاجة إلى الحرية الا حين تعيش وسط جماعة. معنى هذا الكلام اننا ندعو إلى الحرية في مجتمع مدني ، اي مجتمع يحكمه القانون. لأن الحرية – بحسب تعبير جان جاك روسو - لا معنى لها خارج المجتمع المدني.

في المجتمع المدني انت حر ما لم تخالف القانون أو تخرق حريات الاخرين. قانون المجتمع المدني هو فرع عن تعاقد بين بشر أحرار ، ولهذا فهو قائم على الاقرار

---

[13] الشريف الرضي: نهج البلاغة ، خطبة 209

بحرياتهم وحمايتها. بهذا المعنى فان القانون الذي يقيد بعض الحريات ، هو ، قبل ذلك وبعده ، ضامن لتمتع الناس بحرياتهم. من المفيد هنا الاستشهاد بما كتبه روسو في هذا الصدد ، وقد ناقشته بالتفصيل في كتابي "رجل السياسة" ، واذكر هنا مختصرا منه.

رأى روسو ان حرية الانسان خارج المجتمع المدني ، اي في الغابة أو الصحراء مثلا ، تكمن في قوته الجسدية التي تمكنه من فعل ما يشاء. والاكثر حرية هو الاكثر قوة والعكس بالعكس. اما في المجتمع المدني فان حقوق الانسان وحريته محمية بالقانون والسلطة التي تنفذه نيابة عن المجموع. بعبارة اخرى فان ما يخسره الفرد حين ينضم إلى المجتمع المدني هو حريته في استعمال قوته الجسدية لممارسة حرياته الاخرى. وما يربحه هو اعتراف المجتمع بحريته المدنية وملكية ما يحوزه باعتبارها حقوقا ثابتة ، لا تحتاج إلى قوة فردية تحميها. وحسب روسو فانه لا فرق بين الحريتين الطبيعية والمدنية من حيث الجوهر والمحتوى. انما تختلفان في الارضية التي تقوم عليها والحدود النهائية لكل منهما. من هنا قد يمكن القول ان الحرية المدنية هي ذاتها الحرية الطبيعية ، لكن مع تاطيرها وتحديدها بالارادة العامة المتمثلة في القانون.

بين التقييد والتقيد

- **البعض يعتقد أن الإيمان الحقيقي ثمرة اختيار حر غير قسري. ونعرف أن المجتمع الليبرالي يوفر الحرية الكاملة للناس كي يؤمنوا بما يطمئنوا اليه. فهو يعتبر العقيدة حقا شخصيا لا يجوز للمجتمع أو الدولة استعمال الجبر والتحديد القسري فيه. هل ترى ان هذا الظرف هو الامثل لتحقيق الايمان؟**

هذا رأي آية الله محمد مجتهد شبستري ، وهو فقيه وأستاذ فلسفة في إيران. فهو يرى أن النظام الليبرالي الديمقراطي هو النظام الوحيد في هذا العصر ، الذي يوفر فرصة لحياة دينية سليمة. بمعنى أنه يمكن الإنسان من إختيار طريقه ومعتقده ، يمكنه من ممارسة عباداته دون قلق أو حرج ، أو حاجة للتبرير للآخرين أو الخوف منهم.

شعور الإنسان بأنه حر حرية كاملة في إختيار طريقه الديني ، يجعله أقرب إلى معرفة الله عز وجل ، وأقدر على فهم علاقته الخاصة والشخصية بالله عز وجل. الايمان في ذروته ، طريق يسلكه المؤمن إلى الله عز وجل ، تواصل روحي واندماج للذات في حب المطلوب المعبود. وبهذا التعريف فهو تجربة شخصية تتوقف على تحرر القلب والعقل من الضغوط الخارجية ، سواء ضغط الثقافة أو ضغط المادة أو ضغط الأسرة أو ضغط الدولة أو غيرها.

وقد ورد في القرآن الكريم آيات عديدة تؤكد على الاختيار وعدم الاكراه. وأذكر عبارة للعلامة الحلي صرح فيها بان "القهر والاجبار على الطاعة ليس بلطف ، لانه مناف للتكليف"[14]. وجاء قوله هذا في سياق عرضه لنظرية اللطف التي فحواها ان من حق العباد

---

[14] العلامة الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف: الألفين في إمامة أمير المؤمنين ، مكتبة الالفين (الكويت 1985) ، ص.

على ربهم ان يعينهم على سلوك الطريق الاقوم ، ويسمى هذا باللطف الواجب. ومثلها رأي عدد ملفت من الفقهاء والمفسرين في الاية المباركة "لا إكراه في الدين". فقد قرر العلامة الطباطبائي انها تشريعية تتضمن امرا بعدم الاكراه[15]. وهو أيضا رأي المرحوم فضل الله[16].

Ω لماذا اذن يجري القسر على الاعمال الدينية مثل الصلاة ومنع الافطار في رمضان والزكاة الخ..

يهمني التفريق بين ثلاثة امور: الايمان والشريعة والممارسة.

أ) الايمان: هو جوهر علاقة الانسان بربه ، أي ما نسميه بالدين. وهذا لا يجوز فيه الاكراه ولا ينفع.

ب) الشريعة: اذا تبنت جهة صالحة كالبرلمان مثلا ، قانونا مستمدا من الشريعة، فان احكامه ملزمة ، لان القانون ملزم، وطاعته فرض على كل من يعيش ضمن النطاق القانوني للبلد المعني ، مثل أي قانون عادي. ولا نجادل في هذا. لأن القانون وضع ليكون سيدا مطاعا ، وليس فيه اختيار.

ج) الممارسة: وهي الاعراف التي فيها قسر ، والقوانين التي تطبق على نحو متعسف ، مثل الزام الناس باغلاق محلاتهم وقت الصلاة ، أو دفع الزكاة لجهة محددة دون غيرها. فهذه أعراف اجتماعية وليست دينا.

65

[15] محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ، 347/2 ، الاعلمي للمطبوعات (بيروت 1997).

[16] محمد حسين فضل الله. تفسير سورة البقرة ، الاية 256. موقع بينات (5-9-2015)
http://arabic.bayynat.org/HtmlSecondary.aspx?id=5887

في الامثلة التي ذكرتها نلاحظ ايضا هذا التنوع ، فالجبر على الصلاة والصوم ليس من الشريعة ، اما منع "التظاهر بالافطار" في رمضان في بلد مسلم ، فهو من القانون.

Ω بصورة عامة استطيع القول ان الالتزام بتعاليم الدين ينطوي – بالضرورة – على تقييد للحرية. اليس كذلك؟.

هذا ايضا سؤال عريض وهو يشير إلى قضايا متشعبة. ولهذا اقترح تحديد محل النقاش في نقطة واحدة فقط هي: الفارق بين التقيد الذاتي ، وهذا هو موضوع العلاقة بين الدين والحرية ، والتقييد الخارجي ، وهو موضوع العلاقة بين الحرية والشريعة (القانون).

نعلم في المبدأ ان الايمان ليس شيئا تجبر الناس عليه. تستطيع الزام الناس بمظهر خارجي ، تسميه دينيا أو غير ديني. لكن ليس لهذا علاقة بالايمان الذي مكانه القلب. الآية المباركة "لا إكراه في الدين" تعني ان الايمان لا يدخل القلب ولا يستقر فيه ، ما لم يكن الانسان مريدا له راغبا فيه. اما اذا اجبر عليه ، فربما يتظاهر بالتدين ، دون ان يكون مؤمنا. واذا فعل الانسان ذلك اختيارا ، اي تظاهر بالتدين الخارجي دون الايمان الداخلي به ، من دون ان يكون مضطرا ، فهو بحسب التوصيف الديني "منافق". النفاق هو اظهار التدين من دون ايمان به ، دون ان يقسرك أحد على ذلك. أما في حال القسر والاضطرار ، فالأمر مختلف.

حين تختار الالتزام برأي أو فعل أو ترك رأي أو فعل ، من دون ان يضطرك أحد إليه ، فليس في هذا تقييد لحريتك. لأن تقييد الحرية بحسب التعريف المختار لا يكون الا من الخارج. اما التقيد الاختياري فليس كذلك. ومثاله امتناعك عن اكل شيء أو شراء شيء أو الحديث في شيء ، أو تبنيك لموقف أو ايديولوجيا أو طريقة في الحياة. فهذه كلها

تؤدي – بالضرورة – إلى امتناع اختياري عن الاخذ بما يعارضها. لكنك لا تعتبر هذا تقييدا لحريتك. فكذلك من يختار الايمان ، فانه يختار جملة من الالتزامات برؤى وافعال والامتناع عن نقائضها. هذا فعل اختياري في المبدأ.

نأتي الان إلى التقييد الخارجي ، القائم في إطار الشريعة. فأنا في المبدأ أميز بين معنى ومفهوم الدين الذي ينصرف – عمليا - إلى الايمان القلبي ، وبين الشريعة ، التي قد تكون قانون البلد والمجتمع أو جزءا من هذا القانون. وقد ناقشنا فيما مضى حقيقة القانون كقيد على الحرية. والشريعة مثله ، لانها في حقيقة الامر نوع من القانون ، أو قد تتحول إلى اساس لقانون البلد. وبنفس المنظور فانها تعالج وتتعرض للاختبار والنقد اذا أدت إلى تضييق الحريات الفردية والمدنية ، مثل اي قانون آخر.

بعبارة اخرى فحين ندعو إلى وضع القانون على ارضية الشريعة ، أو جعل الشريعة اساسا للقانون ، فنحن نطالب أولا باقرار الحريات الفردية والعامة ، وضمان صون القانون (أو الشريعة) لها. ومن بين ذلك حرية نقد القانون (أو الشريعة). ثم نتقبل بعد ذلك القيود التي يثبت ضرورتها.

زبدة القول ان الشريعة التي اصبحت قانونا ، أو القانون المستمد من الشريعة ، لا يختلف عن اي قانون عادي في وجوب ان ينطلق من الاقرار بحريات الافراد وضمانها ، قبل وضع القيود الضرورية عليها. التقييد فيها استثناء من القاعدة الأصلية اي الحرية المطلقة ، وليس سابقا لها.

الشريعة والدين والحرية

Ω **يبدو اننا غير متفقين في هذه النقطة. فالشريعة من عند الله ، فهي ارفع من القانون. انت تستطيع معارضة قانون ما ، لانه من وضع البشر أمثالك ، لكن لا تستطيع معارضة شريعة الله. ثانيا: في الشريعة احكام ثابتة ، أو هكذا تعتبر ، بمعنى انه ليس لجهة ان تخالفها. وهي في الوقت نفسه تعد تقييدا. وقد ضربت في مثال سابق قصة عدم السماح للسيدة الايرانية بدخول دائرة حكومية دون غطاء الرأس ، وهذا حكم سماوي وليس قانونا بشريا. هذا يظهر ان الشريعة ليست في مستوى القانون ولا يمكن معالجتها أو معارضتها كما نعارض القانون.**

هذا من الاخطاء المشهورة. وقيل قديما "رب مشهور لا أصل له". وعلى أي حال فلا عيب ان اختلفنا حوله. تفصيل القول: ان الشريعة في المعنى العام هي مجموع ما ينطبق عليه عنوان الدين. اما في المعنى الخاص ، وهو الذي نقصده هنا ، فهو مجموع الاحكام التي تتعلق بافعال اعتبرت موضوعا لواحدة من القيم الاربع المشهورة ، اي الواجب والمحرم والمستحب والمكروه.

بعد هذا نأتي إلى تقسيم افعال الانسان من حيث تأثيرها الخارجي. حيث نعلم انها نوعان: نوع يقتصر أثره على نفس الفاعل دون غيره. وهذا موضوع لمعظم العبادات. ونوع يتسع أثره فيشمل آخرين. مثل تداول المال والعلاقة بالاسرة والناس. هذا يشبه إلى حد كبير تمييز فقهاء القانون بين ما يندرج تحت عنوان المجال الخاص أو الشخصي ، الذي لا يتدخل فيه القانون ، وما يندرج تحت عنوان المجال العام ، اي ما هو مشترك بين الناس ، وهذا هو مجال سلطة القانون.

فيما يخص الشريعة فالقسم الأول جزء من علاقة الفرد مع ربه. فلو ارتكبت إثما

في بيتك ، ولم يكن مضرا بأحد ، فليس للقانون ان يعاقبك. بخلاف القسم الثاني الذي يخضع للنظام العام ، سواء كان اسمه الشريعة أو القانون. تجليات علاقتك بالله ، مثل الصلاة ومعظم العبادات ، أمور تفعلها باختيارك. لا أحد يجبرك عليها ولا تنتظر رد فعل الناس حين تؤديها. انت تصلي سواء علم الناس بذلك ام لم يعلموا ، لأنك اخترت البقاء على صلة مع ربك. انت تفعل هذا طمعا في رضا الله سبحانه ، وليس لأن القانون يفرض الصلاة عليك.

اما تعاملك مع الناس ، في البيع والشراء ، واشكال التعامل الحياتي الأخرى ، فهو يؤثر عليهم. ولذا فأنت مطالب بجعل التأثير محصورا في الاحسان ، لا الاساءة. وحين يكون التعامل طيبا فلن تكون موردا للمؤاخذة. وهذا يستفاد من الآية المباركة "ما على المحسنين من سبيل –التوبة 91". انما يلام الانسان أو يعاقب إذا تضمنت علاقته بالغير إلى اساءة لهم أو اضرار بمصالحهم. هذا مجال لسلطة القانون لانه البديل المعياري المتفق عليه عن التقديرات الشخصية التي تتفاوت من شخص إلى آخر.

Ω **لازلت مصرا على شرح المثال الذي ذكرته ، اي اجبار المرأة على تغطية راسها حين تدخل دائرة حكومية. هل يصح الزام الناس بحكم شرعي مثل هذا؟.**

ليس لدي رأي استطيع الدفاع عنه في هذا المجال. لكنني أتأمل في بعض النقاط المتعلقة بالجبر. وسوف أسرد هذه التأملات لعلها تفتح الباب للتفكير في المسألة.

1) هل يصح الزام الناس بما يراه الفقيه حكما واجبا (مثل شكل الحجاب)؟. رايي انه يصح الالزام اذا تحولت الفتوى إلى قانون صدر عن هيئة ذات صلاحية كالبرلمان، أو من طرف جهة رسمية تملك حقا دستوريا في اصدار مثل هذا القانون. هذا الالزام لا يعتبر حكما شرعيا بل قانون أو عرف ملزم. اما الفتوى التي لم تصبح قانونا فلا يصح الالزام بها.

2) الفتوى القائلة بوجوب شكل معين للحجاب، هل هي موجهة للمرأة. اي هل الوجوب متعلق بفعلها واختيارها ، وان عليها تبعا لذلك **الالتزام** بالحكم؟. ام ان الفتوى موجهة للمجتمع أو الدولة. بمعنى ان الوجوب متعلق بفعل المجتمع والدولة ، وان عليهما تبعا لذلك **الزام** النساء بالحكم ، أو منعهن من مخالفته. وهل قيام المجتمع أو الدولة بفرض شكل معين للحجاب مرجعه ذات الامر بالحجاب ، ام أدلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر؟.

3) على فرض ان حكم الوجوب متعلق بفعل المجتمع ، فهل يجوز الالزام بموضوع مختلف فيه؟. نعلم ان "شكل" الحجاب ليس من مواضع الاتفاق بين الفقهاء. ولا هو موضع اتفاق عند العرف. ونعلم انه لا يصح الالزام في مواضع الخلاف. وهو ما نعرفه من شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلا. فهل يصح الزام المرأة بشكل معين للحجاب الشرعي ، مع العلم بالخلاف فيه؟.

4) وهي تتعلق بالنقطة الأولى. اذا فرضنا ان القانون صدر وفقا لفتوى فقيه معين. واحتجت المرأة برأي مخالف لفقيه آخر ، أو كان للفقيه نفسه فتوى مختلفة. فهل نعتبر باحتجاجها ام نرجح التقدير القانوني. نظريا يجب ترجيح القانون ، لكن طالما ان القانون مبني على فتوى وان الفتوى محتملة الخلاف ، فهل للقانون في هذه الحالة نفس درجة الزام القوانين العادية؟.

هذه مسائل ، في كل منها مشكلة ، لجهة تبني الدولة لرأي فقهي معين ، والزام العامة بهذا الرأي. ولأ أملك جوابا محددا عليها. لكني اراها مما يستدعي اجتهادا جديدا ، يأخذ بعين الاعتبار مجمل اطراف الموضوع ، وليس فقط التصوير الموروث للحكم ومبرراته.

الفردانية

Ω الاحظ في كتاباتك ومقابلاتك ميلا واضحا للرؤية الفردانية. وهي – بحسب علمي - مذمومة حتى عند الفلاسفة الاخلاقيين في الغرب فضلا عن المسلمين.

هذه مبالغة نوعا ما. فيما يخص الرؤية الفلسفية ، أنا أكثر ميلا للرؤية الجماعية التي تعبر عنها نظرية جون راولز. وهي تنطلق من الليبرالية واحترام استقلال الفرد ، لكنها تتعارض مع المقاربة الفردانية الكلاسيكية. لعل الميل الذي تذكره ناتج انطباعي عن تكرر نقدي للرؤية الجماعية المغالية ، التي لا تعتبر الفرد سوى ممر للهوية الجمعية وليس كائنا مستقلا.

من ناحية أخرى فان القول بان الفردانية مذمومة عند الفلاسفة الاخلاقيين ، فيه أيضا مبالغة غير محمودة. ولعل سبب هذه الانطباع هو سيطرة المضمون الاخلاقي على الجدل حول المسألة في مجتمعنا. وهو مضمون متأثر – بالضرورة – بالفهم المسبق والرؤية المستقرة ، التي تعلي شأن الجماعة بشكل كلي ، يلغي أي قيمة لوجود الفرد واستقلاله. على اي حال فقد نحتاج للتوسع في مناقشة الفكرة ، لأنها لا تحظى بما تستحقه من النقاش في إطارنا الثقافي المحلي.

يجب التمييز من حيث المبدأ بين مقاربتين مختلفتين لمسألة الفردانية:

أ) المقاربة الاخلاقية/القيمية التي تستهدف الحكم على المبدأ. بعض الناس يرى ان قيمة الفرد وهويته مستمدان من تمثيله للتيار الاجتماعي العام واندماجه فيه. آخرون يرون الفرد كونا مستقلا، وعلاقته بالمجتمع عرضية. وكل من الاتجاهين يؤسس منظومته الاخلاقية والقانونية تبعا لما يؤمن به.

ب) المقاربة العلمية التي تستهدف كشف العوامل الكامنة في العلاقة بين الفرد والجماعة. نعرف ان جميع الباحثين تقريبا يقرون بأن جانبا مهما من ذهنية الفرد وسلوكه اليومي ، هو انعكاس لتأثير علاقته بالمجتمع. لكنهم يختلفون في نقطتين هما: حدود هذا التأثير ، هل هو كلي ام جزئي ، وهل هو معروف للفرد وبالتالي طوعي ، أم انه غيرمدرك وينطوي – بالتالي – على نوع من الجبر.

هذه المقاربة تستهدف اذن كشف طبيعة الواقعة الاجتماعية ، اي تحديد ما اذا كانت الظاهرة أو الواقعة الاجتماعية مجموعة افعال متشابهة لمجموعة افراد يمكن تفكيكها ، أو اعتبارها فعلا واحدا لكتلة اسمها المجتمع ، بغض النظر عن افعال الافراد وتمايزاتهم.

الذين يعارضون الفردانية انطلاقا من المقاربة الاخلاقية ، يركزون على كونها غطاء للانانية أو مبررا لها. وفي هذا فهي من العيوب الاخلاقية. نعلم ان الفرد لا يولد ولا ينمو ولا تتطور ملكاته في معزل عن الجماعة. بل لا يمكن له ان يتمتع بالمستوى المتقدم من المعيشة الذي يطمح اليه ، لولا مساهمة الاخرين. ولهذا فليس من الاخلاقي ان يتنكر لهم بعدما يصبح راشدا قادرا على المساهمة في حياة الجماعة وارتقائها.

اما الذين ينادون بالفردانية ، فهم يرون ان استقلال الفرد وتحرره من قيود الجماعة ، ضروري لجعل مساهمته في حياة الجماعة اكثر جذرية وتأثيرا. وهم يقولون ان اهم التطورات في حياة البشرية ، قام بها أفراد تمردوا على الانماط والافكار والمسلمات السائدة في مجتمعاتهم. ولولا انهم تجاوزوا بخيالهم وطموحهم حدود المشهود والمتعارف ، لما ابدعوا جديدا. جميع المبتكرين والمخترعين وكبار المفكرين والاقتصاديين وقادة الامم ، كانوا من هذا النوع من الافراد الذين تجرأوا على مخالفة

السائد والذهاب وراء ما اعتبره غيرهم تخيلات وأحلاما.

يرى هؤلاء ان مساهمة الفرد المندمج في الجماعة ، ليست سوى تكرار لما يفعله الالاف من الناس ، وما فعلوه في الماضي. بينما يوفر استقلال الفرد بفكره وتطلعاته وقيمه ، فرصة لخيارات جديدة واحتمالات جديدة غير مألوفة ، وهذا ما ينتج التقدم على مستوى الجماعة ، وأحيانا على المستوى الكوني.

Ω ما هو جوهر الاشكالية التي تحاول هذه النقاشات تفسيرها؟

جوهر الاشكالية هي كينونة الفرد القائمة بذاتها والمستقلة عن اي رابطة اجتماعية. هذا لا يعني بالضرورة انكار عضوية الفرد في الجماعة ومساهمته في حياتها. بل تشير تحديدا الى أهليته أو عدم أهليته لانكار ارادة الجماعة ، اذا قررت شيئا يتنافى مع قناعاته تنافيا حديا.

نعلم على سبيل المثال ان هناك الكثير من الافراد مستعدون للتضحية بانفسهم وأموالهم في سبيل اوطانهم ومجتمعاتهم ، حتى لو لم يكونوا مضطرين لذلك. هذا يشير الى اندماج مطلق في الجماعة ينطوي على انكار للذات. لكن هذا الفرد المستعد للتضحية قد يتساءل ايضا: لماذا يجب عليه ان يحرص على احفاده أكثر من حرصه على نفسه مثلا؟. لماذا يجب عليه ان يذهب لحرب قد يقتل فيها ، اذا كانت النتيجة المحتملة هي استعباد مجتمعات اخرى ، أو تغول الدولة في مجتمعه الخاص؟.

المؤكد ان اي فرد سيرفض القبول بنزع حريته ، أو التنازل عن حقوقه ، اذا عرف مسبقا ان هذا سيؤدي الى مذبحة أو استعباد له ولانداده ، أو ربما ابنائه واحفاده ، بناء على فكرة أو ارادة اعتباطية ، قررها فيلسوف أو حاكم أو جماعة.

هذا يشير الى الحاجة لوضع خط واضح ، يميز بين ما نصفه بالرابطة العقلانية التي تشد الفرد الى الجماعة ، وبين الانصهار الكلي الذي قد يقود لتبعية عمياء تذيب ذات الفرد وتلغيها. جوهر المسألة اذن هي القولبة والتنميط القسري الذي يلغي ذاتية الفرد ، ويحوله من رقم قابل لان يكبر وينتج ، الى صفر يضاف الى ارقام اخرى هي الدولة أو الجماعة أو الطائفة أو السوق.

Ω لا تخلو الفردانية من عيوب ايضا ، وقد لا تقل عن عيوب الجماعية.

هذا مؤكد. النقاشات الفلسفية والسوسيولوجية حول الفردانية ، لاحظت ان تغولها قد ادى الى نتائج سلبية. الوجوديون لاحظوا اغتراب الفرد بسبب هيمنة التكنولوجيا والثروة ، وتحولهما الى محرك للعلاقات الاجتماعية والقيم. الفيلسوف المعاصر يورغن هابرماس لاحظ تشظي العالم وتحول الافراد الى ذرات هائمة يصطادها (ويستثمرها) أباطرة المال والاعلام. هذا ايضا يطابق الواقع القائم في ظل الدكتاتوريات ، سواء منها الايديولوجية كالشيوعية والدينية ، أو الديكتاتوريات التقليدية ، التي عملت على تدمير المجتمع المدني والجماعات الاهلية ، كي تتجاوزها الى الفرد مباشرة. لكنها لم تستهدف تعظيم قيمة الفرد وحقوقه ، بل الهيمنة عليه وقولبته. وهي نفس النتيجة التي أراد الفردانيون الخلاص منها ، اي التغريب القسري للأفراد عن تاريخهم وذاكرتهم ، وتحويلهم الى مجرد الات منتجة أو مستهلكة ، ضمن الة ضخمة هي الدولة ، بديلة عن التكنولوجيا والسوق. لاننسى ايضا ان تفكك العائلة وتدهور التكافل الاجتماعي هي من النتائج الطبيعية لتغول الفردانية.

Ω سأعود إلى موضوع التقييد. الواضح ان المجتمعات الشرقية أميل إلى تقييد الفرد ، بخلاف المجتمعات الغربية التي تحترم استقلالية الفرد. هل للدين تأثير في الخيار الأول؟

لاحظت ان الاسلاميين الذين ردوا على الليبرالية ، ولا سيما المنظور الفرداني ، اعتبروا "أولوية الجماعة" مبدأ ومنطلقا. بعضهم حاول ان يقدم مجادلة متوازنة ، لكن هيمنة هذا المبدأ انتهت بهم إلى نتيجة هي أقرب إلى التبرير منها إلى الرؤية. واشير مثلا إلى النقاش المطول الذي كتبه المرحوم محمد قطب ، ونظيره الذي كتبه محمد تقي مصباح يزدي[17]. حيث وجه الرجلان نقدا شديدا إلى الفردانية الليبرالية. لكنهما أخفقا في تقديم بديل صلب ، اي رؤية عن أولوية الجماعة قائمة على أرضية فلسفية أو سيوسيولوجية متينة. اعتقد ان النظرية التي اقترحها المفكر الايراني المحافظ محمد جواد لاريجاني أصلب كثيرا من نظائرها الاخرى. وقد عرضتها بالتفصيل في كتابي "حدود الديمقراطية الدينية". لم يتجه لاريجاني مباشرة إلى جدل الفرد والجماعة ، بل ركز مقاربته على طبيعة الرابطة الاجتماعية ، وقدم رؤية معاكسة للرؤية الليبرالية ، تنتهي طبيعيا إلى تأكيد محورية الجماعة وأولويتها[18].

ينتمي جميع هذه المعالجات إلى هذا العصر. وليس لدينا اي بحث متين حول هذا الموضوع في التراث القديم. ربما باستثناء اشارات للفيلسوف المعروف ابو نصر الفارابي ضمن حديثه عن مفاسد المدينة الجماعية ، في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة". وهي لا تتعلق مباشرة بالموضوع ، لكنها تشير إلى منطلقات الكاتب. ورأي الفارابي وموضوعه مستمد بالكامل من آراء ارسطو الفيلسوف اليوناني.

زبدة القول ان الفكر الديني لم يول اهتماما جديا لدور الفرد ومكانته في الجماعة.

---

[17] انظر محمد قطب: الانسان بين المادية والاسلام ، ط 10 دار الشروق (القاهرة 1989) ، ص 111

أيضا: محمد تقي مصباح يزدي: النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ ، دار الروضة (بيروت 1996) ، ص 27

[18] محمد جواد لاريجاني: نقد دينداری ومدرنيسم ، ط2 ، اطلاعات (تهران 1997) ، ص 192

ولهذا استقر في الاذهان التصوير القديم ، الذي كان سائدا في أوربا ايضا قبل القرن التاسع عشر ، والذي فحواه ان هوية الفرد هي امتداد لهوية الجماعة ، وان مصلحتها مقدمة على مصلحته ، وان دوره مستمد من عضويته في الجماعة وخاضع لمعاييرها.

هذا تفكير ديني بمعنى تبنيه من جانب المجتمع المتدين ، في المسيحية والاسلام. لكن ليس بمعنى ان هذا هو ما أراده الدين أو ما نفهمه من النص الديني ، سيما في إطار القراءات الجديدة.

الفردانية في التراث الديني

Ω الواضح ان مفهوم الفردانية غائب في التراث الاسلامي القديم ، وهذا الغياب يفسر غيابه في الادبيات المعاصرة ايضا.

هذا للمناسبة أحد الاسئلة التي ووجهت بها أكثر من مرة. وخلاصته ان ميل التراث الاسلامي والثقافة العامة الموروثة الى ترجيح الجماعة ، سببه ان التعاليم الاسلامية القديمة وسيرة المسلمين في الماضي كانت في نفس الاتجاه. ويستدل السائلون بهذا على ان الفردانية ليست شيئا محبذا في الاسلام.

أظن ان هذا الاستدلال - وهو ظرفي وليس متينا – يغفل الظرف التاريخي الذي وردت فيه التعاليم التي تحث على التزام الجماعة وتبجيلها. الظرف التاريخي للفكرة هو جزء من تكوينها ولا يصح اغفاله. ويهمني هنا ايضاح نقطتين ضروريتين:

الاولى: الآيات والاحاديث التي خاطبت المسلمين ككتلة ، وتلك التي حثت على التزام الجماعة ، جاءت جميعا في ظرف اقامة المدينة وبناء الامة. نعلم ان الاسلام بدأ كتيار متخارج عن المجتمع المكي ، ثم انفصل عن ارضه حين هاجر المسلمون الى يثرب ، ليقيموا أول مجتمع خاص بهم (مدينة). جاء المهاجرون افرادا من قبائل شتى وانماط حياة وثقافات وطبقات اجتماعية مختلفة. وهذه كلها تعزز الميل الطبيعي للفردانية السلبية ، اي عدم الاندماج في المجتمع الجديد. كان هذا المجتمع الوليد مكلفا بالدفاع عن نفسه ، وحمل الرسالة السماوية ، وصولا الى اقامة الامة الكبيرة التي يطمح اليها الاسلام. من هنا كان الخطاب العام يركز على الجماعة والوحدة. وهذا شأن اي جماعة

في المراحل الاولى من التشكل وصناعة القوة الذاتية. ونعرف ان هذا حصل في جميع التجارب البشرية المماثلة.

نحن اذن نتحدث عن "خطاب" خاص بمرحلة التأسيس. وهو خطاب يتسم عادة بأنه ثوري تغييري تحتل الجماعة فيه ذروة القيم. اما بعد تشكل الكيان بصورة نهائية واستقراره ، فان الخطاب المناسب هو خطاب الظروف الطبيعية ، الذي ينطوي – بالضرورة – على تمايزات في القيم والمبررات والاستهدافات.

الثانية : التعاليم الاسلامية ككل ، وكذا سيرة المسلمين في حقبة التأسيس وما بعدها ، توضح بجلاء ان التركيز على الجماعة ، كان اشارة الى ترتيب القيم ، وليس احلال قيمة محل أخرى. اعلاء شأن الجماعة لم يعن أبدا الغاء قيمة الفرد أو حتى التقليل منها ، بقدر ما يؤكد على الترتيب الظرفي المشار اليه. ولدينا العشرات من الحوادث التاريخية الموثقة ، فضلا عن النصوص التي تؤكد على هذا المعنى.

بعبارة أخرى فان الجمع بين الادلة التي تدعم المسار الفرداني ، وتلك التي تدعم المسار الجماعي ، تؤكد بما لا يحتمل الشك ان كلاهما كان حاضرا على الدوام ، نظرية وتطبيقا. وحينئذ فالحل المنطقي للتعارض يقتضي الترتيب أو ربط كل مسار بظرفه الخاص.

Ω هل ترى ان قراءة دينية جديدة يمكن ان تدعم فكرة الفردانية واستقلال الفرد؟

اعتقادي الشخصي ان روح الدين أقرب الى فكرة الفردانية ، لكن باعتدال. وأذكر هنا رواية تنسب للامام علي بن أبي طالب ، نصها "كن في الناس ولا تكن معهم". ومضمونها يشير لعلاقة تنفي انفعال الفرد بموقف الجماعة ، لكن ليس الى حد اعتزالها.

انها أقرب الى الموقف التفاعلي.

ولو تركنا جانبا اجتهادات الفقهاء والمتكلمين المتأثرة بظرفهم الاجتماعي ، وركزنا على النص القرآني خاصة ، فسوف نرى أنه يعلي قيمة الانسان الفرد. ونستطيع الدخول الى هذه المسألة من زاوية المسؤولية. في آيات مثل "وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا * من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا- الاسراء 13-15" ، والآية "كل نفس بما كسبت رهينة – المدثر 38". هذه الآيات ومثلها كثير ، تؤكد مبدأ عقليا راسخا فحواه ان كل فرد يتحمل المسؤولية عن افعاله هو وليس أفعال الآخرين. وهذا محل اتفاق بين الفقهاء أيضا.

السؤال الآن: هل يمكن الاقرار بالمسؤولية الفردية دون اعتبار استقلال الفرد؟.

جوهر الفردانية هو استقلال الفرد ، وكونه حرا كفؤا لكل أنداده ، من حيث القيمة والحقوق والأهلية والمسؤولية. وبناء على هذا فهو قادر على اختيار طريقة عيشه وقناعاته الدينية والسياسية واهدافه وصناعة مستقبله. المجتمع المؤمن بهذه القيمة يضمن قانونه حقوق الفرد باعتباره فردا ، ولا يقسره على فعل ما لا يريد ، أو التنازل عما يعتقد ، أو التضحية بأي شيء خارج إطار القانون العادل. تمتع الفرد بهذه الحقوق هو الذي يجعله مسؤولا مسؤولية تامة عن أفعاله.

Ω **فردية التكليف والمسؤولية لا يخالفها أحد من عامة الناس ، فضلا عن طلاب الشريعة الاسلامية ، فلماذا لا تنعكس على موقفهم من مبدأ الفردانية الشائع في الغرب؟**

واقع الأمر ان التفكير الاسلامي المعاصر في القضايا الفلسفية ، لازال ضيقا ولا يحظى باهتمام المجامع العلمية. وقد ذكرت هذه الملاحظة في حوار آخر. نضيف إليه

ان مفهوم "الفردانية" مورد جدل شديد. لانها تشير – كما يرى الفلاسفة الأخلاقيون – الى أنوية أو تبرر المنحى الأناني عند الأفراد وتعززه. بالنسبة للمفكرين المحافظين بشكل عام ، فان الفردانية لا تضيف شيئا مهما لحياة الناس ، وعدم قبولها لا يعني – عندهم – انكار حرية الفرد وحقوقه ، بل إنكار كونه عالما مستقلا عن الجماعة.

من الضروري تفهم هذه التحفظات بغض النظر عن قبولها كليا أو جزئيا أو عدم قبولها أصلا. ثمة انشغالات وهموم متفاوتة بين الناس. وهناك بالتأكيد من تهمه الحياة الجمعية وصلابة الرابطة الاجتماعية ، اكثر مما تهمه مطالب فرد أو بضعة أفراد. ترمز الفردانية – كما أشرت - الى الانسلاخ من سلطة الجماعة. وقد اقترن ظهورها كدعوة بثورة المثقفين على سلطة الكنيسة في القرن السابع عشر ، واصرارهم على حرية الأفراد في التفكير والمعتقد ، ونفي سلطة الدين أو الجماعة أو الدولة على عقل الفرد وقلبه.

أشير أيضا الى ان حديث روسو عن عقد اجتماعي بين افراد احرار يتشكل على ضوئه نظام اجتماعي وسلطة عليا منبثقة من المجتمع ، تعني بشكل مباشر نفي سلطة الكنيسة على النظام الاجتماعي.

وجه فلاسفة معاصرون نقدا شديدا الى المفهوم الليبرالي التقليدي للفردانية. وقدم جون راولز نظرية مغايرة ، تؤكد على قيمة الفرد واستقلاله. لكنها تعيد قدرا من التوازن الى علاقة الفرد بالجماعة. واصبحت رؤية راولز اليوم أساسا لتيار عريض في الفلسفة والسياسة ، وهي تعرف بالجماعية أو المجتمعية أو العدالوية.

Ω لو أردنا تشخيص غياب الفردانية كمشكلة في مجتمعنا على وجه الخصوص ، فكيف تفهم هذه المشكلة؟.

غياب الفردانية اشد ما يكون وضوحا في المجتمعات التقليدية. سيما تلك التي

يغلب على سكانها الطابع الريفي ، أو يرجعون – ثقافيا – الى أصول ريفية. يتبنى هذا النوع من المجتمعات أعرافا ضيقة الأفق ، تلغي الى حد كبير حرية الأفراد واستقلالهم. وتؤثر في كل جانب من جوانب الحياة ، بدء من الملابس حتى الوظيفة والفكرة والقناعات وطريقة العيش.

في مجتمعنا مثلا ، يصعب على الفرد الجهر بموقف أو فكرة مغايرة للثقافة السائدة. يتبنى المجتمع الكثير من الافكار والمعتقدات الاسطورية. فاذا حاولت نقدها ، انصبت عليك الاتهامات من كل صوب. لا تتوقع ان يناقشك أحد في الفكرة. ولا تتوقع ان يسألك أحد عن دليل يسند رأيك. فالجميع سيكون مشغولا بذم شخصك وكيل اتهامات من قبيل معاداة الدين ، والانبهار بالغرب ، وتعمد الاختلاف من أجل الشهرة ، أو إثارة مسائل في غير وقتها خدمة لعدو ما ، حقيقي أو متوهم.. الخ.

كتبت يوما عن مثل هذه الحالة ، ما ملخصه ان الفرد في مثل هذا المجتمع ، يتربى على أن المصالح العامة التي ينبغي رعايتها هي غالبا مصلحة غيره ، سواء كانت مصلحة المجتمع نفسه ، أو الامة التي هو جزء منها ، أو البلد الذي ينتمي إليه أو الطائفة أو القبيلة أو الحزب الخ. لكن ليس مصلحته الشخصية ، ولا رأيه في تلك المصالح. لو اتفق أكثر الناس على رأي أو تصور للمصلحة المشتركة ، وخالفها فرد أو بضعة أفراد ، فلن ينظر أحد في احتمال أن يكون رأي هذا الفرد أو ذاك ، هو الصواب ، ورأي الجماعة هو الخطأ. المعيار الوحيد لقبول الرأي أو رفضه ، هو موقف الجماعة منه ، بغض النظر عن محتواه.

يتوقف الفرد أحيانا عند هذه المعضلة ويتساءل: لماذا يجب عليه أن يتبنى مصلحة غيره ويضحي بمصلحته الخاصة؟. ينصرف هذا السؤال إلى سؤال آخر أعمق،

فحواه: لماذا أصبحت قيمتي كفرد ، مرهونة بانتمائي للجماعة ومداهنتي لها واستسلامي لنظام حياتها؟

واقع الأمر أن مجتمعنا مثل سائر المجتمعات العربية ، لا يعترف بوجود مستقل للفرد. تتحدد قيمة الفرد ومكانته والفرص المتاحة له ، بناء على وصفه العائلي أو السياسي أو الاجتماعي ، وليس كفاءته الشخصية. السؤال المتعارف في مجتمع الخليج "وش ترجع" أي: إلى أي اطار اجتماعي تنتمي ، يلخص هذه الحقيقة. وهو من أكثر الاسئلة التي ترد في مناسبات التعارف.

استسلام الفرد لهذا الواقع يثمر عن قيام عالمين: عالم ثقيل على نفسه ، يعيشه حين يكون وسط الناس ، وعالم محبوب يعيشه حين يغلق باب داره ، أو حين يسافر خارج بلده. كل منا يعيش حياة مزدوجة كهذه ، وكل منا يشعر بثقلها على نفسه ، سيما حين يجرب السفر خارج البلد ، أي حين يتحرر من رقابة المجتمع. فهل نريد المحافظة على هذه الحياة الثقيلة؟ وهل نريد توريثها لأبنائنا؟.

Ω ما الذي نريد اذن ، هل نريد اعلاء فردانية الفرد وتسفيه سلطة الجماعة؟

اظننا بحاجة الى تطوير نموذج نظري عن رابطة اجتماعية تحفظ حدا معينا من التكافل ووحدة المسار. لكنها – في الوقت ذاته - لا تقيد عقل الافراد وحركتهم. كما اننا بحاجة لاعادة صوغ موقع العائلة وعلاقة الافراد بالعائلة ، على نحو يجعلها تفاعلية قابلة للاستجابة للتحولات في حياة اعضاء العائلة ومحيطها. لا ينبغي ان تتحول التربية العائلية ، وعلاقة الاباء بالابناء الى عملية قولبة وتلقين قسري. لأن هذا سينتج في نهاية المطاف هوة ثقافية ، تشير الى الفارق بين عصرين. وهي في ظني ابرز محركات صراع الاجيال.

لا ينبغي ان نرى ثقافة الجماعة الدينية معيارا للحكم على استقلال الفرد. هيمنة الموروث القديم على هذه الثقافة تقود بالضرورة الى استعمال القيم الدينية كمبرر لنفي استقلال الفرد وكينونته لصالح الجماعة. هذا لا يعني مطلقا ان الدين يذهب الى هذا المنحى. البديل الصحيح هو تطوير نموذج ديني غير متعصب ، نموذج كوني يقوم على الايمان بقابلية الفرد للانسجام مع النظام الكوني كله ، مع البشر جميعا ، وليس فقط مع الجماعة التي ولد فيها أو التي ينتمي اليها. المبالغة في التركيز على انتماء الفرد للجماعة القريبة ، ربما يقود الى التعصب في شتى تجلياته.

الهوية الفردانية

- **في مقالك المعنون "الحداثة كمحرك للتشدد" المنشور في ديسمبر 2015، اعتبرت التعصب الديني تجليا لهوية فردانية. هذا يبدو متعارضا مع الفكرة السابقة.**

صحيح. يتحدث هذا المقال عن واحدة من نتائج الهوة الثقافية التي أشرت اليها في السؤال السابق. وقد نقلت فكرة العلاقة بين التشدد والفردانية عن المفكر الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه. نعلم ان التربية بالتلقين والقولبة القسرية تستهدف جعل الجيل الجديد نسخة عن الجيل السابق. لكنها لا تنجح دائما. فشل القولبة والتلقين يؤدي الى تبلور ذهنية متمردة ، تبحث عن الذات في مسارات متخارجة عن التيار الجمعي. وهذا ما يستثمره دعاة التمرد على الواقع ، سواء كانوا مجوعات تستهدف اصلاح الواقع الاجتماعي-السياسي أو مجموعات اجرامية.

خطاب التنظيمات الاسلامية الحديثة ليس حديثا في المضمون. فمعظمه اعادة انتاج للثقافة السائدة ، ولكن في اتجاه مضاد ، أو على الأقل متخارج. تتبنى الجماعات الدينية نفس المفاهيم التي يؤمن بها المجتمع ، لكنها تستعمل اصول الفكرة في الحكم على المجتمع والسعي لتسخيره وارغامه. واظن ان تقبل الشباب لهذا الخيار ، رغم انه يبدو عفويا وتدريجيا وليس بالضرورة واعيا ، هو – بصورة من الصور – رد على محاولة الارغام والقولبة القسرية التي قام بها المجتمع في وقت سابق. وذكرت في ذلك المقال ان سعي الفرد لتشكيل هوية مستقلة عن المجتمع ، سيقوده غالبا الى التعصب ، لأن عملية التشكيل انطلقت من حالة صراع مع المجتمع أو تمرد عليه. وهذا يكشف أيضا أحد تجليات صراع الأجيال.

- **هل هناك علاقة بين التربية الدينية والقولبة والتمرد الذي يقود الى التعصب؟**

يفترض - من الناحية النظرية على الاقل – ان التربية الدينية ، لا تستهدف أكثر من تعويد الجيل الجديد على مقتضيات الايمان وتمظهراته. لكن هذا – في ظروفنا الحالية خصوصا - ليس طريقا مفتوحا. الاباء لا يعلمون ابناءهم كيف يختارون. والمجتمع لا يتيح خيارات دينية عديدة أو صورا متعددة عن الايمان. بل يكتفي بنقل تصوره الخاص الى الجيل الجديد. وهو تصور مشوب – بالضرورة – باعراض التجربة الاجتماعية الخاصة ، بما فيها المذهب والتقاليد ورؤية العالم ومفهوم العدو والصديق.

ولأن معظم المجتمعات المسلمة يعيش حالة توتر داخلي ، سببه الاول هو الصراع مع الحضارة الغربية ، والشعور بالفشل في منافستها أو التحرر من الحاجة اليها ، فان صورة الدين التي تنتقل الى الجيل الجديد ، هي ذات الصورة المحملة بتلك الأعراض. التعصب هو واحد من ردود الفعل الواعية أو العفوية على عجز الفرد عن التكيف مع العالم المتغير المحيط به. والتوتر المشار اليه هو الظرف الذي ينعكس فيه الجدل حول التكيف أو المشاركة أو القطيعة أو المنازعة. من هنا استطيع القول انه ليس كل تربية دينية تؤدي الى التعصب ، وليس كل تمرد على الواقع يتمظهر في شكل تعصب. لكن بعضها يقود اليه بالتاكيد.

Ω يبدو ان الانقسام المذهبي بات ابرز محركات التعصب في السنوات الاخيرة. المذاهب الاسلامية كلها تميل الى التنميط

هذا صحيح. الاسلام لم يعد واحدا. ليس فهما واحدا ولا صورة واحدة ولا رؤية واحدة للعالم. الاختلاف المذهبي تحول الى تمايز اثني واجتماعي وسياسي. هذا واقع قائم ولا يمكن تجاوزه أو القفز عليه. بالنسبة لشريحة واسعة من المسلمين ، سيما في الشرق الاوسط أمست الهوية الدينية مترابطة مع الانتماء السياسي أو الموقف السياسي. فيما مضى كان المسلم يصف نفسه كمسلم فحسب. اجد اليوم ان كثيرا من الناس يهتمون

باضافة الوصف المذهبي أيضا. ولا ارى سببا لهذا سوى التفارق السياسي بين مجتمعات المسلمين وتحول هذا التفارق الى مبرر أو محرك للتنازع. هذا الواقع القائم يسهل قبول التعصب وتطبيعه بين مختلف الاتجاهات في داخل الجماعة المذهبية الواحدة ، أو من قبل الجماعة تجاه الجماعات الاخرى.

بالنسبة للتنميط فله مسار آخر. وهو من السلوكيات الطبيعية التي تقوم بها كل المجتمعات. لكنها تتخذ اتجاها سلبيا مع تفاقم النزاعات السياسية. التنميط عملية ذهنية هدفها تبسيط العلاقة بين الذات والآخر ، وتحديد المسافة بينهما. وهي تحصل عادة على مستوى جمعي. حيث تقوم الجماعة بصورة واعية أو عفوية بتشكيل صورة نهائية عن ذاتها ، وصورة أخرى عن كل واحد من الأغيار. هذه الصورة تتحول الى معيار لفهم الاخرين والحكم عليهم ، اي تحديد المسافة بين الذات والآخر. العربي يشكل صورة ذهنية عن الاوربي والهندي والامريكي يشكل صورة عن الروسي والياباني.. الخ.

في السنوات الأخيرة لاحظنا تفاقم الدعوة الى التمايز داخل المحيط الاسلامي. وهي دعوة تتضمن احياء أو تعديل صور نمطية قديمة ، أو تصنيع صور نمطية جديدة ، في كل جماعة تجاه الجماعات الاخرى. والمؤسف انها في الغالب صور سلبية. لعل اسوأ ما في التنميط انه يبطيء الوعي بالعالم أو يشوهه ، ويجعل من العسير فهم الواقع الذي تعيش فيه ، وهو واقع ذو طبيعة تعددية ، لا تستطيع فهمها ان استسلمت للصور النمطية التي رسمتها الجماعة عن غيرها.

Ω **بالعودة الى مقالك المذكور. اشرت الى ان التدين في كلا الحالين: الكوني والطائفي ، يعبر عن ميول "فردانية" تتجلى في اختيار هوية فردية متخارجة نوعا من عن التيار العام. واعتبرت هذا دليلا على نفوذ الحداثة ، فلماذا نعتبر احدى الهويتين جيدة دون الثانية؟.**

الهوية بذاتها ليست امر سيئا أو حسنا. الهوية مجرد وصف لتصور الانسان لذاته

وعلاقته بالعالم. وهي بالضرورة مركبة وتعددية. لا يوجد شخص في العالم كله يحمل هوية أحادية أو صافية. المشكلة اذن لا تتعلق بالهوية بذاتها ، بل بتحولها الى عنوان للتعصب ضد سكان الكوكب الاخرين. دعنا نأخذ مثال الكوكلوكس كلان في الولايات المتحدة الامريكية. وهي تمثل نموذجا فاقعا لاستعلاء الفرد وتضخم ذاته. تنطلق هذه الجماعة من مبدأ معلن فحواه ان العرق الأبيض – ذا الاصل الأوربي خاصة – ارفع طبيعيا وتكوينيا من الأعراق الأخرى. وانه لهذا السبب يستحق ان يستأثر بالارض وما فيها من ثروة. تعتقد هذه الجماعة ان ارض امريكا الشمالية ليست مشاعا للبشر ، بل لابناء ذلك العرق بالذات ، وان على الاخرين ان يخضعوا لهم أو يرحلوا عن ارضهم. دعنا نتصور ان فردا ما قرر الانضمام الى هذه الجماعة أو جماعة مماثلة ، اي قرر اكتساب هذه الهوية. فكيف سنصفه؟. هل نعتبره فردا طبيعيا كبقية الناس ، أو طاغية يسعى للعدوان. بكلمة اخرى فان قرار هذا الفرد بالانتماء الى الكوكلوكس كلان يشير الى ميول عدوانية سابقة ، انكشفت مع قراره بحمل تلك الهوية.

هناك بالطبع أمثلة اقل تطرفا. وقد تحتمل التداخل بين العدواني وغير العدواني. وكان المقصود من حديثي هناك هو الاشارة الى الهويات التي يختارها الفرد بخلفية عدوانية ، اي يختارها لانها تسمح بتأطير أو تبرير ميوله العدوانية. الفصل بين محتوى الهوية والميول الفردية المسبقة ، يسمح بفهم الطبيعة المزدوجة للهويات التي تنطوي على مضمون متعدد ، قد يستخدمه بعض حامليها كمبرر للعدوان على نظرائهم أو على غيرهم ، كما هو حال الجماعات الدينية التي تكفر مؤمنين آخرين يخالفونها في مواقف سياسية أو اجتهادات دينية.

ليس كل الهويات الانكماشية أو الطائفية تحمل مضمونا عدوانيا بهذا الوضوح. لكن يمكن القول بشكل عام ان اختيار الفرد لهويته أو سعيه الى هوية خاصة ، قد يكون

مدفوعا برغبته في مشاركة البشر عموما في عمران الارض. وقد يكون مدفوعا برغبته في الاستئثار أو حتى السيطرة على الغير واستثمارهم أو استعبادهم. وبين هذين الحدين ستجد الوانا من الهويات والميول.

دعنا اذن نضع خطا مستقيما في طرفه الاقصى هوية استعلاء وفي الطرف الثاني هوية مشاركة. دعنا نفترض ان الفرد يقف عند نقطة في وسط الخط تماما. فاذا تحرك باتجاه هذا الطرف ، فانه يكشف عن ميوله الداخلية ولنقل الانفصالية وصولا الى العدوانية ، واذا تحرك نحو الطرف الثاني ، فهو يكشف عن ميول تفاعلية تشاركية مع الغير وصولا الى الهوية الكونية ، التي تجعله متحررا من كل قيد يشده الى جماعة صغرى أو هوية أدنى من الكونية.

Ω **في نهاية المطاف فان الفردانية قد تبرر التفرد ، وهذا كان سببا لمصائب كبيرة. اقلها الاستبداد.**

لاعلاقة للاستبداد بالفردانية. بل هو منسوب الى الانانية والتاله. لعلك تذكر مقالة فرعون لقومه التي نقلها القرآن الكريم "وقال فرعون يا ايها الملا ما علمت لكم من اله غيري - القصص-38" ، "ونادى فرعون في قومه قال يا قوم اليس لي ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي افلا تبصرون - الزخرف-51".

حين يكون الفرد رئيسا للدولة ويتخذ قرارا منفردا ، فان هذا لا يعبر عن الفردانية ، بل يعبر عن ميل داخلي للاسئثار والعدوان على الغير. لان الرئيس في هذه الحالة يدير جهازا يملكه اخرون ، وكان عليه ان يتبع رايهم ويخدم مصالحهم ، بحسب النظام الذي يسمح بمشاركة اصحاب الملك (المواطنين). الدولة ملك مشترك ، مثل سائر الاملاك المشتركة العادية. ولا يستطيع احد ان يبرر تحكم فرد في املاك غيره بحجة استقلال الفرد أو قيمة الفردانية ، والا اصبح العالم غابة.

الفصل الرابع

حول تجديد الفكر الديني

علم الكلام الجديد

تحفل الكتب والمؤلفات المعنية بقضايا الإصلاح والتجديد الديني بالحديث عن علم الكلام الجديد. ما هو هذا العلم وماذا يميزه عن علم الكلام القديم؟

علم الكلام موضوعه العقائد في المعنى المتعارف ، أي التوحيد والصفات والنبوة والامامة والآخرة. لكن قد نريد توسيع المفهوم فنقول أنه القاعدة الفلسفية التي تقوم عليها الشريعة ونظام العمل في المجتمع المسلم.

لكل مجتمع قوانين وقيم ونظم علاقات ، ومعايير للاختبار والنقد والتصويب والتخطئة والقياس. جميع هذه المعايير والقيم والقوانين تقوم على قاعدة فلسفية واحدة ، هي التي تميز نظاما إجتماعيا بأكمله عن الانظمة الاخرى. بالنسبة للمسلمين ، فان القاعدة التي يقوم عليها نظامهم الإجتماعي هي مانسميه بالعقيدة. وعلم الكلام هو الحقل العلمي المتخصص بدراسة هذه العقيدة.

كان علم الكلام نشطا حتى القرن الثاني عشر الميلادي (القرن الهجري السادس). وتركزت نقاشاته حول العقائد الكبرى ، سيما التوحيد واسماء الله وصفاته والنبوة والامامة. وخلال القرن الحادي عشر خصوصا جرى تنظير الفروق بين الفرق والمقالات المختلفة في الموضوع. ويبدو ان الباعث على الاهتمام بهذا الجانب ، هو الميل الذي تفاقم منذ القرن العاشر الميلادي لتحويل المذاهب والمدارس السياسية والكلامية ، إلى منظومات اجتماعية متكاملة ، أي ما نسميه الان طوائف. ثم تراخى الإهتمام به ، واتجه الدارسون إلى الإهتمام بالفقه ، وهو العلم المختص بدراسة احكام الشريعة ، أو ما يسمى بالفروع. وسنأتي على الفارق بين الاثنين في وقت لاحق.

وثمة دعوة حديثة بدأت أوائل القرن العشرين تقريبا. لكنها بقيت محدودة ، ولم تثر كبير اهتمام. ثم عادت إلى دائرة اهتمام المفكرين أواخر القرن العشرين ، ضمن إطار أوسع ، يتضمن دعوة لمراجعة الفقه والفلسفة الإسلامية وعلم العقائد ، ليس للنظر في القضايا التي انتهى بحثها ، مثل موضوع التوحيد والألوهية ، أو موضوع النبوة والامامة والقيامة ، بل تمحورت حول ما يوصف بالرؤية الجديدة للعالم. هذه الرؤية تحاول اعادة تشكيل قاعدة فلسفية دينية يقوم عليها تصور الفرد لذاته وللعالم ، النظام الاجتماعي والقانون ونظم العلاقات الداخلية ، والقيم والمعايير التي توجه أو تضبط الحركة في المجتمع المسلم.

كمثل على تلك الموضوعات ، ثمة نقاش حول العلاقة بين العلم والدين ، حدود دور العقل في تحديد القيم ، مضمون الرابطة الإجتماعية التي تربط بين افراد المسلمين ، ويتشكل على ضوئها ما نسميه المجتمع السياسي ، والعلاقة بين القيم الاسلامية ونظيرتها في الديانات الاخرى. يبدأ هذا النقاش بسؤال حول البنية الداخلية للمجتمع المسلم ، هل تقوم على التعاقد بين الافراد ، ام أن المجتمع المسلم بنيته عضوية ، كما جرى فهمه في الماضي؟.

ومثله النقاش حول قيمة النص وبقية مصادر التشريع. وهو بحث يقود بالضرورة إلى مصادر السلطة في المجتمع المسلم. ثمة اتجاه قوي في الفكر الاسلامي المعاصر ، سيما الاتجاه الاصلاحي ، يرى ان المجتمع هو وعاء السلطة ، وان اختيار العقلاء لا يقل قيمة عن الاحكام المنصوصة ، وان مضمون السلطة هو تمثيل المجتمع ، أي ان السلطة لا تكون مشروعة الا بتفويض عامة الناس ورضاهم.

هذا يخالف التفكير الموروث عن الاسلاف ، والذي يميل إلى اعتبار السلطة

موجودة في مكان ما خارج المجتمع. اما باعتبارها حقا خاصا للرسول ، ثم الأئمة والخلفاء ، ثم اقرب العلماء إلى صفات هؤلاء. أو القول بتبعيتها لموضوعها أي حفظ النظام العام ، فهي للمتغلب الاقدر على ضمان الامن والاستقرار.

Ω **تاريخيا ، يحيل بعض الباحثين هذا المسمى الجديد إلى الاستاذ شبلي نعماني. هل هذا دقيق ، ام أنه أقدم من ذلك؟.**

اشتهرت نسبة المصطلح إلى شبلي نعماني (1857 – 1914م). وهو داعية ومفكر هندي ، لانه نشر كتابا حمل عنوان "علم الكلام الجديد". واظنها المرة الأولى التي يصدر فيها عمل علمي بهذا العنوان. وبالمناسبة فان حركة التجديد الاسلامي في شبه القارة الهندية كانت أول من طرح هذا النوع من النقاشات. واشير إلى ان السير سيد احمد خان (1817 – 1898) وهو من اساتذة النعماني ، كان قد تحدث قبله عن الحاجة إلى "علم كلام جديد". كما تحدث عنه الشاعر والفيلسوف محمد اقبال (1877 – 1938) بعد ذلك. وكان محور اهتمام الاصلاحيين الهنود ، هو تقديم فكر اسلامي يستجيب لتحديات الحضارة الغربية ، ويبرهن على قابلية الاسلام لاستيعاب الحداثة. ولعل مبعث هذا الاهتمام المبكر هو أن شبه القارة الهندية من أوائل المجتمعات الاسلامية التي واجهت تحدي العلاقة الثقافية مع الغرب.

ليس لدي معرفة مفصلة بالمسار التاريخي للفكرة. لكني افترض انها ، مثل سائر العلوم ، تتطور وفق نمطين: نمط تراكمي ونمط انقلابي. في أوائل القرن العشرين شهدت ايران بروز تيار تجديدي في إطار الثورة الدستورية (1905-1908) وتمحور جدلها حول موضوع السلطة. وبطبيعة الحال فقد كانت مسألة الامامة عنصرا مهما في الجدل ، نظرا لان جدلية السلطة عند الشيعة تبدأ بمسألة الامامة. وقدم مؤيدو الحركة الدستورية اجتهادات تشكل – في رأيي – اختراقات مهمة في الفقه السياسي.

في هذا الوقت نفسه ، أي أوائل القرن العشرين ، كان ثمة حراك فكري تجديدي في مصر وبلاد الشام. ونعرف ان تلك الحقبة شهدت ظهور الكتابات التاسيسية لجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وامثالهم. اهتم هؤلاء وتلاميذهم - محمد رشيد رضا مثلا - بمعالجة الاشكالات الجديدة التي تحيط بفكرة الخلافة ، وامكانية التوصل إلى نظرية حول قيادة سياسية/دينية ، تقدم بديلا اصلح من النموذج القائم في الدولة العثمانية.

ماحدث في إيران وماحدث في المشرق العربي ، كان ردا على الاستبداد من جهة ، وعلى التحدي الأوربي من جهة ثانية. لكنا نلاحظ ان ذلك الحراك قد توقف عند بداية العقد الثالث من القرن العشرين. ولم يحدث تراكم علمي حول الافكار الأولية التي طرحت في تلك الحقبة.

واستمر هذا التوقف حتى اواخر العقد السابع من القرن العشرين ، الذي شهد اهتماما مستجدا بعلم الكلام الجديد وموضوعاته. واعرف اليوم ان هناك تراكما طيبا في الابحاث المتعلقة بهذا المجال ، آمل ان تتواصل وتتعمق حتى تتحول الى مسار بحث رئيسي في حقل العلوم الدينية.

Ω هل يمكن الحديث عن نهضة جديدة في علم الدين ، وفي الثقافة الدينية عموما ، نهضة لديها مقومات الإستمرار والتواصل... أم أن الأمر لازال غير واضح الإتجاهات؟

مانراه اليوم ليس متصلا - عضويا – بالنهوض الثقافي الذي عرفه العالم الاسلامي في بداية القرن العشرين. وهو - من ناحية اخرى - مختلف عنه في محاور اهتمامه ومقوماته. وأظن أن ظروفنا الراهنة تسمح بالظن بان المرحلة الجديدة ، سوف تقود إلى تراكم علمي مستمر ، ربما يعطينا علم كلام اكثر عمقا وانسانية واستيعابا لعصرنا وحاجات

الانسان فيه.

فرص الإستمرار في النهضة الحالية أقوى بكثير من النهضة السابقة ، لسببين بسيطين:

أولهما: دخول عامة الناس في المشروع. في المرحلة الأولى كان المشروع قصرا على عدد صغير من النخبة. اما في الوقت الراهن فهو مشروع العرب والمسلمين جميعا. بحسب تعبير المرحوم مالك بن نبي فان شعوب الامة الممتدة من جاكرتا إلى طنجة ، متفقون على ضرورة المشاركة في صناعة نظامهم السياسي ، والمشاركة في صناعة مستقبلهم. لعلهم يختلفون في كيفية المشاركة ، لكنهم متفقون على مبدأ كونهم شركاء في صناعة النظام السياسي الذي ينتمون اليه ، وان الدولة ليست عالما منفصلا عنهم. هذه الفكرة أصبحت من المسلمات التي لا يجادل فيها أحد.

السبب الثاني: توفر وسائل الإتصال الجمعي. فعندما اتحدث عن "طبائع الإستبداد" وهو ربما أهم الكتب التي ظهرت في تلك المرحلة ، سوف نجد أنه طبع في 500 نسخة ، ولعلها لم تخرج من حدود بلاد الشام عدا بضع نسخ.

اما الآن فانت تكتب مقالا أو تنشر كتاباً ، يصل إلى كل مكان ، في ظرف ساعات أو أيام. بعبارة اخرى فإن الفكرة التي ينتجها شخص واحد ، لديها فرص كبيرة بأن تتحول الى قضية عامة في وقت قصير نسبيا. وصول الناس إلى مصادر المعلومات يمكنهم من الحوار في القضية المطروحة وحولها. الحوار الذي يشارك فيه عدد كبير من الناس ، يتحول سريعا إلى مادة غنية بالاسئلة والحلول المقترحة ، وهذا يقود طبعا إلى تجاوز الطروحات الأولية إلى مستويات اعلى من الاسئلة والحلول. تعميم الفكرة يؤدي إلى تطويرها ، وقابلية الفكرة للتطور تزيد فرص استمرارها وتجعل تاثيرها اعمق وأوسع.

اتذكر ان أول درس أخذته في اصول الفقه ، كان يدور حول التعريف بالعلوم التي يعتمد عليها الفقه. يومئذ ذكر استاذنا علم النحو واللغة والبيان وذكر علم الرجال والدراية وتفسير القران والمنطق ، باعتبارها جميعا ضرورية لدارس الفقه. نعلم اليوم ان كلا من هذه العلوم قد تشعب وتفرع ، ونعلم ان علوما اخرى قد انضمت إلى العلوم الضرورية لدارس الفقه ، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة وغيرها. بكلمة اخرى فان لكل من هذه العلوم وتلك ، دور مؤثر في فهم خطاب الشارع وتطبيقاته. يجدر القول ان تطور تلك العلوم يستوجب انعطافا موازيا في الدراسات الدينية ، يتناسب مع القضايا والاسئلة ومناهج البحث الجديدة.

اشير ايضا ان إلى ان ميل الحياة المعاصرة إلى التعقيد الشديد ، قد ادى إلى تعقيد مواز لموضوعات الحكم الشرعي ، فظهرت صيغ كثيرة جديدة ، يصعب – منطقيا – حشرها في عباءة الأحكام القديمة ، أو حصر مسارات تعريفها وتشخيصها وتكييفها ، وبالتالي استنباط الأحكام المتعلقة بها ، في إطار العلوم القديمة.

حتى وقت قريب كان النقاش الفلسفي في المدارس الدينية ، محصورا في الاسئلة ومسارات النقاش التي ورثناها عن الفلسفة اليونانية. لكن عددا من المفكرين المسلمين يتفاعلون اليوم مع الاتجاهات الجديدة في الفلسفة ، سيما في نظرية المعرفة التي تطرح نقاشات واسئلة تختلف جذرياً أو جزئياً مع النظريات اليونانية التي اعتدناها.

تطور العلوم هو انعكاس لتطور وتعقد الحياة الانسانية نفسها. كمثل على هذا فان القضايا التي تنطوي على جوانب اقتصادية ، لا يمكن فهمها أو استنباط احكامها دون معرفة بعلم الاقتصاد ، أو الاعتماد على اهل هذا العلم. كذلك الحال في القضايا التي

تنطوي على جوانب قانونية أو اجتماعية أو طبية أو سياسية.. الخ. هذا يظهر ان دائرة العلوم القديمة التي حددت كمدخلات للبحث الفقهي ، لم تعد كافية في ظل التحولات العميقة التي يمر بها عالم اليوم.

Ω **ماذا عن الدرس الفلسفي ، ارى تناقضا في التعاطي معه ، فهو مبجل عند بعض العلماء ومنبوذ عند البعض الآخر؟.**

يؤسفني القول ان النقاشات الفلسفية الجديدة لازالت محدودة. معظم مدارس العلم الديني لا تهتم بدراسة الفلسفة. وتلك التي تهتم - كما هو الحال في ايران مثلا – يقتصر اهتمامها في الغالب على التراث الفلسفي اليوناني ، الذي دخلها منذ زمن بعيد وحظي بالكثير من الشروحات والنقاشات ، واعيد انتاج الكثير من قضاياه ضمن النسيج الثقافي الاسلامي. زبدة القول ان المناهج الفلسفية الحديثة لازالت محدودة الانتشار ، لكن ثمة مؤشرات على انها تتسع بالتدريج. كمثل على هذا فان كتاب "مفهوم النص" للمرحوم نصر حامد ابو زيد (الذي منع في معظم الدول العربية) ، ترجم وطبع عدة مرات في ايران ، وقد اطلعت على طبعته الرابعة حوالي العام 2005. كما ان كثيرا من كتب د. عبد الكريم سروش ود. محمد مجتهد شبستري طبعت مرات عديدة وترجمت إلى اللغة العربية. وكذا كتب المرحوم محمد اركون وحسن حنفي ، فضلا عن طائفة من الفلاسفة الشباب ، الذين يظهرون كفاءة ملحوظة في معالجة القضايا الفلسفية الجديدة. هذا يشير إلى ان الطروحات الفلسفية الجديدة تحظى باقبال متزايد بين المشتغلين بالفكر والمهتمين بالدراسات الاسلامية. لكن علينا ان ننتظر بعض الوقت ، كي نكتشف مدى تاثيرها في المسار العام للدراسات الدينية ، سيما في مجامع العلم الشرعي الرئيسية.

عدا البحوث الفلسفية ، لاحظت ايضا تزايد الاهتمام بعلم الاجتماع بين المشتغلين بالعلوم الدينية. تساعد البحوث الاجتماعية على فهم افضل لمبررات السلوك

الجمعي وبواعثه ، وبالتالي دور الافكار في توجيه هذا السلوك. وهو من المجالات الهامة التي ينبغي استيعابها بالتوازي مع التفكير في النظريات الدينية.

Ω **حين أقرأ لبعض الفلاسفة ، أراهم يشرقون ويغربون ، ويتحدثون في قضايا بعيدة جدا عن حياتنا اليومية. لكني اقرأ أيضا لكتاب يقولون ان الفلسفة هي أم العلوم وانها ضرورية لتقدم المعرفة. فهل هناك فلسفة ضرورية واخرى غير ضرورية؟**

يذكرني سؤالك هذا بكلام كنا نتداوله في ماضي الأيام ، وهو في الاصل قول لأحد أعاظم العلماء وخلاصته ان كل بحث لا ينبني عليه عمل فهو قول زائد. وأذكر تعليقا للمرحوم الشيخ محمد جواد مغنية في ذكرياته التي سجلها عن حياته في النجف الاشرف ، خلاصته ان الدراسة في الحوزة العلمية تندرج تحت وصف العلم للعلم ، وانهم لا يهتمون كثيرا بتطبيقات العلوم التي يدرسونها.

هناك ميل عام الى التقنيات ، اي خلاصات العلوم القابلة للتطبيق المباشر على وقائع حياتية. تستهدف التقنيات تقديم اجوبة نهائية عن قضايا واسئلة محددة. اما العلم فهدفه مختلف ، ويتلخص في توسيع الافاق وكشفها ، وفتح ابواب جديدة لعمل العقل. ولهذا فهو لا يقدم أجوبة بل يثير المزيد من الاسئلة. وقد شرحت في مكان آخر شيئا من نظرية الفيلسوف المعاصر كارل بوبر ، وخلاصتها ان البحث العلمي لا يقدم حلولا حقيقية (اي نهائية) للمعضلات ، بل يقترح احتمالات جديدة ، تسمح باعادة التفكير في المسألة من زوايا مختلفة. بعبارة اخرى فان البحث العلمي يعيد صياغة السؤال أو يقترح سؤالا جديدا ، بناء على ما يظهره من احتمالات لم تظهر قبلئذ.

اظن ان هذا القدر من الشرح يوضح مهمة الفلسفة وطبيعة الدرس الفلسفي. فغرضه ليس تقديم اجوبة بقدر تفصيح الاسئلة ، وفتح آفاق العقل وتوسعة مجالات

البحث والتفكير أمامه. لهذا السبب قيل ان الفلسفة هي أم العلوم. لأن تطور العلوم ثمرة لاتساع التفكير العلمي والنشاط العقلي. الفلسفة تقدم المنهج وتمهد الطريق لجعل التفكير ادق في الاستهداف وأبعد عن الفوضى والشتات.

لأن الفلسفة غير معنية بتقديم الأجوبة ، فهي بالضرورة غير مرتبطة بالقضايا الحياتية التي يواجهها الناس في يومياتهم. ولهذا يراها الناس بعيدة عن مجالات انشغالهم وهمومهم. وهذا صحيح. واقع الأمر ان النقاش الفلسفي شغل النخبة من أهل العلم. وأذكر اني رغبت يوما في الانضمام الى درس يومي في المقدمات الفلسفية للعقائد ، كان يلقيه احد العلماء في حي الامين بدمشق ، ولا أذكر اسمه الآن ، لكن لعله المرحوم الشيخ محمد باقر حكمت. فحضرت وقت الدرس ، وكان ذلك في العام 1983 أو حواليه. فأخذني الشيخ الى جانبه ونصحني بعدم الانضمام الى الدرس ، وقال مازحا "اننا ندرس كفريات". وأشار الى صغر سني يومئذ وعدم قدرتي على الاستمرار فترة طويلة.

زبدة القول ان الفلسفة ضرورية جدا ، لكنها ليست معنية بتقديم اجوبة على اسئلة الحياة اليومية ، فهي تبحث في القضايا الكلية المتعلقة بالوجود والكون والعقل. ودروها هو تنشيط وتحفيز الفكر وليس ايصاله الى نتائج محددة.

Ω هل يمكن القول – بناء على الجواب السابق – ان الفلسفة ليس لها دور في الثقافة العامة ، أو انها غير مفيدة لعامة الناس؟.

هذا استنتاج مشكل. يجب التمييز بين الاشتغال بالبحث الفلسفي ، وبين التفكير العلمي والعقل النقدي الذي هو ثمرة من ثمرات الفلسفة. الفلسفة مثل كل العلوم والمعارف الاخرى ومثل الفنون والآداب والاخلاقيات ، ترى جانبها العميق عند النخبة. لكنها لا تبقى محصورة عندهم. فهي تنتشر بصور ومستويات مختلفة الى بقية الشرائح

الاجتماعية ، بواسطة المعلم في المدرسة والمتحدث أو الكاتب في وسائل الاعلام ، ومن خلال النقاشات العامة التي يشارك فيها أهل العلم.

كمثال على هذا نلاحظ ان بعض المدن والقرى في بلدنا تتمايز عن غيرها في عدد ونوعية الادباء والشعراء وأهل العلم والفنون المختلفة ، وفي النشاطات الثقافية والانتاج الفني. بل نلاحظ ان بعض العائلات تتمايز عن غيرها بعدد العلماء والفنانين من ابنائها. نلاحظ ايضا ان جامعات معينة مشهورة بجودة المستوى العلمي لخريجيها في حقول معينة ، وغيرها مشهور في حقول أخرى. فهذا وذاك هو ثمرة الاختلاط بين نخبة العارفين والعامة ، سواء كانوا طلبة أو اناسا عاديين. يتعلم الناس فنون التفكير والنقد من القراءة والنقاش والاستماع ومخالطة العلماء. ولهذا نقول ان بعض المجتمعات فيها حياة علمية أو ثقافية نشطة ، بمعنى ان عددا كبيرا من عامة الناس يشاركون في نشاطات يومية تتعلق بالعلم أو تؤدي الى نشر العلم.

يؤدي انتشار العلم والفلسفة الى تعميق الثقافة العامة ، واخراجها من حالة البساطة والانطباعية الى حالة التركيب والتعقيد. وينعكس هذا على تفكير الافراد في أمورهم العادية ورؤيتهم للحياة والعالم واهتماماتهم. ونتيجة لهذا يرتفع مستوى التعليم والنقاش العام ، ويميل الافراد الى التفكير العميق في الاشياء والاهتمام بالاستدلال والربط المنطقي بين المقدمات والنتائج ، بدل اتخاذ مواقف سريعة أو انطباعية أو انفعالية.

ليس من الصدف ان يكون المجتمع الالماني رائدا في ابتكار التقنيات الجديدة ، سيما خلال النصف الاول من القرن العشرين. كانت ألمانيا في تلك الحقبة وقبلها موطن الفلسفة ، فأصبحت – تبعا لهذا – موطن الفكر والعلم ، واليها يرجع عدد ملحوظ من ابرز العلماء الذين عرفهم العالم الحديث مثل اينشتاين ، كارل ماركس ، ايمانويل كانت ،

ماكس فيبر..الخ.

زبدة القول ان كل مجتمع محتاج للفلسفة ، لأنه يحتاج الى التفكير العلمي. البحث الفلسفي قد يكون شغل النخبة. لكن ثماره وفوائده لا تبقى محصورة فيها. فهي تنتشر في سياق التبادلات الاجتماعية العادية. فتغني الثقافة والتعليم والتفكير الفردي والجمعي.

Ω ماهو الفيصل بين علم الكلام القديم والجديد؟.

علم الكلام القديم يعتبر الموروث من نصوص وآراء ، معيارا للمقارنة والترجيح. اما الجديد فيميل للتركيز على القيم الكبرى التي قام عليها الدين ، أو أراد اقرارها في حياة الناس ، باعتبارها المعيار الرئيس للمقارنة والترجيح. من بين هذه القيم على سبيل المثال الحرية والعدل والمساواة الخ. وقد اطلق عليها قدامى الفلاسفة والمتكلمين اسم المستقلات العقلية ، بمعنى انها قائمة بذاتها وهي دليل على غيرها ، ولا تحتاج إلى دليل على صحتها أو أرجحيتها. وسبب استقلالها هو اتفاق عقلاء العالم عليها في غابر الزمان وحاضره. يميل دعاة الكلام الجديد إلى اعتبار هذه القيم معايير سابقة للدين ، أي حاكمة على أحكامه. فلو توصل فقيه إلى رأي يتعارض معها ، فان مفادها مقدم وحاكم عليه ، حتى لو استدل الفقيه على ذلك الرأي بنص قطعي السند والدلالة. لو توصل فقيه إلى رأي ينقض العدالة او ينقض الحرية والنظام ، فرأيه يعتبر ساقطا حتى لو دعمه بنصوص ثابتة. لأن هذه القيم اعلى رتبة من كل قيمة سواها.

مكانة العقل

Ω **في الازمان الماضية ، دار جدل حول الحسن والقبح العقليين ، ومؤدياته قريبة من هذا المعنى.**

صدقت. وهذه من نقاط القوة الظاهرة في الدعوة الجديدة. فهي لم تأت بكرا بلا سابق ، وليست من دون أساس تاريخي. لكن يهمني الاشارة إلى ان الجدل القديم حول ذاتية الحسن والقبح في الافعال ، لم يتطور إلى قاعدة حاكمة. فيما يخص الفقه مثلا ، فان اغلبية الفقهاء يميلون إلى الرأي الاخباري القائل بان ما تم تعريفه في الشرع كحسن أو قبيح فهو مقدم على التعريف العقلي.

Ω **دعنا نبقى في هذه النقطة ، حيث يتضح ان لدينا رايين في الفكر الاسلامي ، احدهما يؤمن بحاكمية العقل والثاني ينكر هذا. في النظرة الأولى يبدو الأول اكثر واقعية ، لكن ميل اغلبية الفقهاء للثاني يشير إلى انه قائم على ادلة قوية. اليس كذلك؟.**

هذا صحيح. وقد دار حول الموضوع جدل عريض بين قدامى المتكلمين والاصوليين. يبدأ هذا الجدل بسؤال: هل لأفعال الانسان قيمة في ذاتها ، ام ان قيمتها مستمدة من الفاعل أو الإطار الذي يجري فيه الفعل؟.

الجزء الأول من السؤال يعني ان بعض الافعال حسن في ذاته، وبعضها قبيح في ذاته ، وان تحسين الشارع وتقبيحه لها تابع لهذه الحقيقة ، وليس مضافا اليها أو منفصلا عنها. يترتب على هذا الرأي ، قول اكثر أهمية في التطبيق ، فحواه انه طالما كان الحسن والقبح منطويين في ذات الفعل ، فان العقل – بمفرده – قادر على كشف هذه القيمة والحكم على الفعل بناء على كشفه. لأن اصل القيمة ، أي الحسن والقبح ، اعتبار عقلي.

مال جميع الاخباريين تقريبا إلى نفي الفكرة السابقة. وقرروا ان القبح والحسن ليسا حقائق مستقلة. بل هي أوصاف قيمية تستدعي بيانا من مصدر القيم ، أي الشارع المقدس. وعليه فان تقبيح فعل أو تحسينه غير موجود قبل وصف الشارع له على هذا النحو. خلافا لهذا ، مال معظم الاصوليين إلى الاقرار بوجود حسن أو قبح ذاتي في الفعل ، سابق لبيان الشارع. وان البيان الشرعي ليس انشاء لحقيقة جديدة ، بل هو اقرار وتصديق لحكم العقل. وطبقا لتقرير الشهيد الصدر فان معظم الاصوليين يميلون إلى القول بان "الحسن و القبح صفتان واقعيتان يدركهما العقل ، كما يدرك سائر الصفات والامور الواقعية"[19] ، لكنهم ربما اختلفوا في امكانية تاسيس حكم شرعي على اساس الكشف العقلي.

تفرع النقاش في المسألة وتشعب إلى معان كثيرة. من بينها جدل حول الفارق بين الحسن والقبح المتصل بقيم مطلقة ، مثل العدل والظلم والانصاف والحيف والعلم والجهل الخ. أي الافعال التي تؤدي مباشرة إلى هذه القيم ، وبين الحسن والقبح العرضي. ويتعلق بالافعال التي ليس لها قيمة في ذاتها ، لكن القيام بها يؤدي – عادة – إلى تحقيق احدى القيم السابقة.

- Ω **يبدو لي ان هذا النقاش لم يولد في الدائرة المعرفية الاسلامية ، بل جاء اليها من الفلسفة اليونانية القديمة.**

هو كذلك. فقد سبق الفيلسوف اليوناني الشهير ارسطو إلى تقسيم الافعال إلى نوعين: فعل هو في ذاته غاية *praxis* وفعل هو وسيلة لنيل غاية منفصلة عنه *poiesis* ،

---

[19] محمد باقر الصدر : دروس في علم الاصول ، ط2 دار الكتاب اللبناني ، (بيروت 1986) ، 248/2

فالأول قيمته فيه ، والثاني قيمته في ما يؤدي اليه[20]. وهذا التقسيم جزء من فلسفته المعروفة بالغائية ، والتي فحواها ان قيمة الاشياء تتقرر تبعا لما ينتج عنها وما تؤدي اليه. ولا أعلم ان كان الجدل في الوسط الاسلامي قد تأثر مباشرة بآراء أرسطو ، أم هو مجرد تلاق في الاساس الفلسفي للنقاش.

Ω تكملة للنقاش ، أعلم ان هناك تيارا في الفكر الاسلامي يرفض فكرة الاتكال على العقل بصورة مستقلة في انشاء أحكام شرعية. هل هذا متصل بالموضوع؟

نعم ، وهو نقاش لا زال حيا ، وان اتخذ عناوين مختلفة. ويمكن القول بصورة اجمالية ان الجدل حول قدرة الانسان العاقل على كشف الحقيقة بحواسه ومداركه الخاصة ، اضافة إلى تجاربه الحياتية ، هو واحد من اقدم قضايا الفلسفة. بل ربما كان من ابرز القضايا التي اسهمت في تطوير النقاش الفلسفي عموما. موضع الاشكال هنا هو قابلية العقل البشري للتحرر من مسبقاته الذهنية والنظر بحياد في الحقائق الخارجية. تنطلق هذه الرؤية من فرض سابق فحواه ان الحقيقة موجود مستقل ، سواء عرفها الناس ام لا ، وسواء أقروا بها ام لا ، وان هذا الوجود قابل للادراك والكشف من جانب أي انسان يستعمل عقله[21].

هذا لا ينفي بطبيعة الحال امكانية الاختلاف حول الحقيقة الواحدة أو حول

---

[20] حول مفهوم الفعل عند ارسطو ، انظر: S. Freeland, ‘Aristotelian Actions’, *Noûs*, vol.19, no. 3. (Sep., 1985), 397-414, p. 397. لمطالعة نقدية في ذلك المفهوم ، انظر: J. Ackrill, ‘Aristotle on Action’, *Mind*, vol. 87, issue 348, (Oct., 1987) pp. 595-601.

[21] Daniel Shanahan, *Toward a Genealogy of Individualism*, U. of Massachusetts Press , (Amherst 1992), p. 18

قيمتها. وهو اختلاف يتأثر - عادة - بالافق الثقافي للفرد ، أي تجربته الحياتية ونوعية معارفه ومستواها. فهذه طبعا تضع حدودا لما يفكر فيه الانسان ، وتؤثر في رؤيته إلى الاشياء من حوله. رغم انه يبقى قادرا على الانفصال عنها والتفكير في الاشياء بصورة منطقية وموضوعية.

ترتب على ذلك جدل حول امكانية أو تعذر التوصل إلى مفهوم واحد للحقيقة ، يتفق عليه الناس. ويقال عادة ان هذا عسير. لكن حتى لو تحقق ، فانه ليس قيدا على الحقيقة ذاتها. ثمة على الدوام فرصة كي يتوصل فرد ما إلى مفهوم آخر ، أو يكشف وجها آخر للحقيقة مختلفا عما اتفق عليه الجميع. بتعبير ثان فان الحقائق موجودة في الواقع الخارجي ، وان عقل الانسان قادر على كشفها. لكن هذا الكشف لا يعتبر نهائيا بل نسبيا أو مؤقتا. وبالتالي فان ما يكشفه عقل واحد لا يعتبر نهاية للعلم. وهذا رأي معظم الفلاسفة. وقد شرحه الفيلسوف المعاصر كارل بوبر بالتفصيل في كتابه "منطق البحث العلمي".

Ω يبدو هذا بديهيا ، فلماذا ثار الجدل حوله؟.

جذر الخلاف يكمن في الزامية احكام الشريعة ، وعدم معرفتنا بعلل الاحكام. ما نتوصل اليه بعقولنا هو الاحتمال الاقوى أو الظن الغالب ، وهو – كما سلف – يتأثر بالمعارف المتوفرة لنا في وقت التفكير. أما ارادة الله من الحكم ، وعلمه بعلته فليس مما يدركه البشر على نحو قاطع.

من هنا فان الذين يعارضون حكم العقل يجادلون بأنه لو كان العقل قادرا على كشف الحقائق بصورة مستقلة ، لما اختلف الناس في الحكم على الافعال. وانه لو كان الحسن والقبح موجودا في الافعال قبل البيان الشرعي ، ولو كان قابلا للكشف بالعقل ،

لما اختلف حكم المخلوق عن حكم الخالق. بل ولما كان ثمة حاجة إلى البيان الشرعي في مواضع كثيرة. ونعرف ان الاختلاف قائم في كلا الطرفين.

من ناحية أخرى فان احتمال وقوع الخطأ أو النقص من العقل – وهو امر طبيعي ومتوقع دائما – يؤدي ضرورة إلى تجويز الخطأ والعيب في الالزامات الشرعية. والاجدر بالشارع ان يعصم شرعه من اسباب النقص والعيب.

اما رد الاصوليين القائلين بحكم العقل ، فخلاصته ان حكم العقل واتفاق الناس أو اختلافهم فيه موضوعان مختلفان. كذلك المقارنة بين حكم الخالق وحكم المخلوق. ذلك ان المقصود بالنقاش هو اثبات أو نفي مشروعية الأخذ بحكم العقل على الافعال ، وليس قدرة العقل البشري على ادراك علم الخالق أو مراده. ونعلم – بأدلة اخرى عقلية ونقلية – ان علم الشخص حجة عليه معتبرة شرعا. أي ان علمه قناة مقبولة لانتقال القيمة من العالم الشرعي النظري إلى العالم الواقعي. اما المقارنة بين حكم الخالق والمخلوق فليست واردة اصلا ، لأننا نعتقد ان الخالق عالم بالواقع لأنه خالقه. فعلمه اصلي ذاتي واحد مطلق أولا وآخرا ، وليس ناتجا عن بحث أو استدلال. بخلاف البشر الذين توصف معرفتهم بأنها مكتسبة وطارئة وقابلة للتحول والتغير.

وزبدة القول في المسألة: ان النتائج العلمية التي يتوصل اليها الفرد بالطريق العقلي ، قد لا تكون ملزمة لغيره ضرورة. لكنها - بالنسبة اليه على الاقل - اساس مقبول للمعرفة والالتزام. وهو يستطيع وضع استنتاجاته في مصاف الحقائق. مثل هذه الرؤية تتوقف بطبيعة الحال على الاقرار بقيمة الانسان في ذاته ، وقيمة جهده الذهني ، وقدرته على ان يكون مستقلا ، متمايزا عن غيره. هذا رأي الأصوليين. أما الاخباريون فقد اشرت سلفا إلى عدم قبولهم بالاتكال على العقل المستقل في انتاج القيمة الدينية ، ومن ثم فهم

يعولون تماما على التعريف الشرعي للافعال والمصالح وما يرتبط بها من قيم.

Ω كيف ينظر علماء الشريعة المعاصرون إلى هذه المسألة؟

لا أجد فرقا جوهريا بين احتجاجات القدامى والمعاصرين. بل وجدت ان كثيرا من المعاصرين يستريحون – قليلا أو كثيرا – للرأي الاخباري ، فيقدمون النقل على العقل مطلقا. ثم يحصرون عمل العقل في جوانب محدودة ، تخرجه من الدائرة التي يفترض ان يكون فيها ، أي كونه مصدرا للتشريع موازيا للكتاب والسنة. والرأي السائد بين الاصوليين المعاصرين هو ان العقل "كاشف" عن حكم مضمر في النص ، وليس صانعا مستقلا للحكم ، أي انه – في نهاية المطاف – أداة أو فرع من الدليلين الأولين ، أي الكتاب والسنة.

ورأيت رأيا ينقله الشيخ جعفر السبحاني عن صدر الدين الرضوي القمي (ت 1747م) يقول بالملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل ، فيعتبر حكم العقل حجة شرعية. لكنه يميز بين رتبة هذا الحكم ونظيره الوارد في الكتاب والسنة. ويقول في هذا الصدد:

> المكشوف عن طريق الملازمة لا يسمى حكماً شرعياً. ولا يترتب عليه الثواب والعقاب.... إذا أدركنا العلة التامة لحكم العقل بوجوب شيء أو حرمته مثلاً ، يصح أن يحكم عليه بأن الشارع حكم أيضا مثل حكم العقل عليه. ولكن لما فرضنا عدم بلوغ التكليف إلينا ، لا يترتب عليه الثواب ، وإن كان يترتب على نفس الفعل شيء من قرب وبعد ، فلا يكون واجباً أو حراماً شرعياً[22].

---

[22] جعفر السبحاني : رسالة في التحسين والتقبيح العقليين ، ن.إ. http://tohid.ir ص 129 ، عن الرضوي القمي: مطارح

ويبدو ان هذا هو ايضا رأي السيد محمد تقي الحكيم (1339 1423هـ) الذي يميز بين المدح والذم العقلي ، وبين الثواب والعقاب الشرعي. ويميل إلى ربط الثاني بوصول البيان الشرعي[23]. ويرد الحكيم على احتجاج الاخباريين باحتمال خطأ العقل قائلا ان طلب الكمال من الناس – في العلم أو العمل - تكليف بما لا يطاق. وهو خلاف اصل التيسير. يعمل المكلف على اداء التكليف بحسب استطاعته المادية والذهنية. وهو يقوم بالعمل تقربا إلى الله سبحانه ورجاء لرضاه. فان تم على الوجه المراد من الشارع فبها. وان لم يكن فالمكلف معذور امام ربه. لانه بذل المستطاع لاداء التكليف ونيل الرضا[24]. ورأيت للمرحومين السيد الخميني والشيخ حسين منتظري والفقيه المعاصر يوسف صانعي آراء تذهب إلى مدى أوسع وأبعد من هذا ، في تقرير حاكمية العقل وحجيته في تشخيص المصالح ، سيما في أمور المعاملات ، واعتبار أحكامه لازمة ومجزية ، بغض النظر عن مسألة الثواب والعقاب الأخروي ، الذي لا يخلو من نقاش.

الانظار ، ص 263

[23] محمد تقي الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن ، ط2 مؤسسة اهل البيت ، 271/1

[24] الحكيم : المصدر السابق ، 23/1

الايمان والحرية

Ω **بالعودة إلى العقيدة ، اود ان اسأل سؤالا عاما: من أين تأتي الحاجة للإعتقاد. اليس اتخاذ دين محدد أو شريعة معينة تقييد لحرية الفرد؟**

في النظرة الأولى: كل انتماء هو قيد ، وكل اعتقاد هو قيد ، وكل قانون هو قيد. ولهذا فلعل من الافضل لنا ان نسأل: هل ينبغي للعاقل ان يقبل بالقيود؟.

أظن أن ابرز من طرح هذا السؤال هو المفكر الفرنسي جان جاك روسو في المناقشات التي مهد بها لنظريته في "العقد الاجتماعي". وهو يقول ساخرا ان العقلاء مشوا بأرجلهم إلى سجن الجماعة والقانون. حين تنضم إلى أي جماعة ، وحين تسكن في أي مدينة ، فانت مضطر "للتقيد" بالنظم والأعراف السائدة فيها ، حتى لو كنت تكرهها أو تعتبرها غير عقلائية. بعبارة اخرى: انت مضطر للتنازل عن بعض حريتك في فعل ما تشاء ، مقابل التمتع بفضائل الحياة الاجتماعية. من يريد ان يعيش من دون قيود فعليه ان يعيش وحده ، في غابة أو صحراء مثلا.

لكن روسو يقول ان الانسان في مجتمع ما قبل المدينة ، اي في ظرف انعدام القانون المقيد لحريته ، لم يكن حرا بالمعنى الواقعي. كان عليه ان يفعل كل شيء بنفسه بما فيه حماية نفسه واملاكه وتدبير معيشته. وانشغاله بالبقاء حيا سوف يحول دون استثمار الحرية المطلقة التي يفترض انه يملكها. اما في المدينة فان كثيرا من هذه المهمات تقوم بها الجماعة نيابة عنه ، مما يمكنه من استثمار ذلك القدر من الحرية الذي يتوافق عليها المجتمع في تحقيق مراداته.

حرية الانسان في الظرف السابق للمدينة ، مشروطة بقوته الجسدية التي تمكنه

من فعل ما يشاء. فالاكثر حرية هو الاكثر قوة والعكس بالعكس. اما في المجتمع المدني فان حقوق الانسان وحريته محمية بالقانون والسلطة التي تنفذه نيابة عن المجموع. بعبارة اخرى فان ما يخسره الفرد حين ينضم إلى المجتمع المدني ، هو حريته في استعمال قوته الجسدية لممارسة حرياته الاخرى. وما يربحه هو اعتراف المجتمع بحريته المدنية وملكية ما يحوزه ، باعتبارها حقوقا ثابتة لا تحتاج إلى قوة جسدية تحميها. وحسب روسو فانه لا فرق بين الحرية في المدينة وبين نظيرتها السابقة لها ، من حيث الجوهر والمحتوى. انما تختلفان في الارضية التي تقوم عليها ، والحدود النهائية لكل منهما. من هنا قد يمكن القول ان الحرية المدنية هي ذاتها الحرية الطبيعية ، لكن مع تاطيرها وتحديدها بالارادة العامة المتمثلة في القانون.

الارضية التي يقوم عليها هذا المفهوم هي التمييز بين الحرية والقدرة. "انا قادر على" هي شيء مختلف عن " انا حر في". يستطيع الانسان فعل ما يشاء ، حين تغيب الموانع التي تحول بينه وبين مقصوده أو تزاحم فعله فيه. وما دام الفرد يعيش مع الاخرين فان تلك الموانع حاضرة. ان الظرف الوحيد الذي تغيب فيه الموانع والمزاحمات للحرية الفردية تماما هو ظرف العزلة ، أي حين يعيش الفرد وحيدا وبعيدا عن أي فرد آخر ، لان مفهوم الحرية لا يكون له موضوع ، الا حين يوجد آخرون تتزاحم إراداتهم مع إرادات الفرد.

نأتي الآن إلى سؤال العقيدة والشريعة وتقييدهما للحرية. الحاجة إلى الإعتقاد تأتي من الحاجة إلى الإنتماء. يمكن للإنسان أن يعيش بمفرده. لكنه في وقت من الأوقات سيشعر بالفراغ وبأن قيمته قليلة. قيمة كل فرد وموقعه في النظام الاجتماعي يتحدد بموقف الافراد الآخرين منه.

حتى ينتمي الإنسان إلى جماعة ، فإن عليه أن يدفع ثمن الحياة الإجتماعية. اذا عشت في مدينة فعليك الالتزام بقوانينها ونظام الحياة فيها ، في السير وفي الحركة وفي البناء وفي غير ذلك.

كل نظام في داخله حدود تقيد حرية الفرد. نحن نطالب بالحرية في اقصى تجلياتها. لكننا نتحدث عن الحرية في مجتمع يخضع للقانون وليس مجتمع الغابة. المجتمعات المسلمة تعتمد القانون المستمد من الشريعة أو المنسجم مع القيم الدينية. لو كنت في بلد غير مسلم فستخضع لقانون آخر مستمد من مصادر اخرى. بعبارة اخرى فان أي حياة مدنية تتطلب قانونا يلتزم به الناس ، وكل قانون يؤدي بالضرورة إلى تقييد لحريةالفرد. لكن هذا ثمن نرتضي دفعه كي نبقى متحضرين.

معنى الايمان

Ω **جوابك هذا يفسر حاجة الفرد للالتزام بشريعة المجتمع أو قانونه. لكنه لم يوضح لماذا يحتاج الانسان اساسا للدين أو الاعتقاد بالدين.**

كمسلم ، اعتقد ان الايمان بالله يشكل استجابة للفطرة أو القانون الطبيعي ، الذي يساعدني في تكوين علاقة صحيحة مع الكون الذي اعيش فيه والبيئة المحيطة بي والبشر الذين حولي. الايمان الديني شيء والالتزام بالشريعة شيء آخر. لنقل ان الايمان الديني اقرب إلى معنى الايديولوجيا ، التي يحتاجها الانسان كي يقيم رابطة سليمة مع الكون و الناس. لكنه يمتاز على الايديولوجيات البشرية بعامل الردع الداخلي الذي نسميه التقوى والورع ، الذي يدفع الانسان للقيام باعمال أو الامتناع عن اعمال تبعا لمؤثرات وعوامل داخلية بحتة وليس بتاثير أو ضغط أي عامل خارجي.

اعلم ان هناك خلطا شديدا بين الايمان والشريعة ، يجعل السؤال عن الحاجة اليهما اقرب إلى الشك فيهما. لكني واثق ان قراءة في أوليات الايمان تجعل المسألة واضحة. أود ايضا الاشارة إلى الخلط الحاصل بين الايمان الديني وبين الانتماء الاجتماعي إلى جماعة المسلمين ، وهو خلط أدى إلى حصر مفهوم الايمان بالاسلام ، في الانتماء إلى هذه الجماعة والعمل ضمنها وضمن اعرافها. لكني اميل إلى فهمه على نحو موسع جدا ، قريب من المعنى الذي تحدث عنه المرحوم روجيه غارودي ، الذي رأى ان التجربة الايمانية تشمل كل مساهمة في عمران العالم وخير البشرية ، ولو قام بها اشخاص غير مسلمين بالمعنى الاجتماعي أو الفقهي.

Ω **النقطة الاخيرة ، أي اعتبار كل مساهمة في عمران العالم عملا دينيا ، جديرة بالاهتمام. لكني لا أظن احدا من المسلمين سيقبلها.**

صدقت. هي غير مقبولة لان النسبة إلى الدين باتت منصرفة في معظم الاذهان إلى الانتماء الاجتماعي. فكأن الدين تحول في الفهم العام إلى مرادف للجماعة الدينية. وليس إلى رسالة الله بما هي. لو اخذنا بعين الاعتبار فكرة الحسن الذاتي والقبح الذاتي في الافعال ، لسهل علينا القاء القيمة الدينية على كل عمل يعتبره العقلاء طيبا ومفيدا ، ايا كان فاعله. ونبذ كل عمل يعتبره العقلاء قبيحا وضارا ، أيا كان فاعله.

أود اضافة إلى ذلك ، معالجة الفكرة من زاوية اخرى ، هي عالمية الدين. واظنها سوف تساعد في توضيح ما أرمي اليه. واشير في هذا الصدد إلى نقطتين مهمتين:

الأولى: ان محور الرسالة الالهية هو تمكين البشر من بلوغ اعلى درجات الكمال الممكن ، من خلال مساهمة كل منهم ، كأفراد أو كجماعات ، في تسخير الطبيعة وعمران الارض. فكل عمل يسهم في تحقيق هذه الغاية ،اي ارتقاء الانسان أو عمران الارض ، يعتبر استجابة للرسالة ، أي طاعة لله – بحسب التعبير المتعارف –.

الثانية: نؤمن من حيث المبدأ بان رسالة الله ليست لأهل بلد دون بلد ، ولا لقوم دون آخرين. بل هي موجهة إلى جميع البشر في كل زمان ومكان. كونها لجميع البشر ، يعني ان كلا من هؤلاء شريك في حملها وتطبيقها وتحقيق غاياتها وتطوير مفاهيمها وتطبيقاتها ، في جانب واحد أو في جوانب متعددة. هذا يعني احترام تجارب البشر في أي مكان كانوا ، وبأي دين أو مذهب دانوا.

كل من هذه التجارب لبنة في عمران الأرض ، وكل فرد من سكان الكوكب شريك فيها. بعبارة أخرى فإن التفكير في الدين كرسالة كونية متفاعلة مع الناس جميعا ، يعني أن الأفكار والآراء التي توصل إليها البشر خلال تاريخ الإنسانية الطويل ، لا ينبغي أن تعامل كشيء ''أجنبي'' عن الدين أو غريب. بل باعتبارها ثمرة لتطور الوعي الإنساني بالكون

ونظامه. وهذا تمهيد لا غنى عنه لفهم فكرة "تسخير" الطبيعة ، التي عرضها القرآن الكريم كواحدة من أعظم نعم الخالق سبحانه وكضرورة لعمران الأرض والارتقاء بحياة البشر.

احترام تجارب البشر ونتائجها ، يعني القبول بإدراجها ضمن نسيج القيم التي تحظى بمكانة دينية ، أو تحظى بتقدير لا ينفك عن تقدير الضرورات الحياتية وما ينتجه الإنسان على أرضية الدين. لا عيب في الأخذ بأي مبدأ أو منتج فكري أو تقني ، طالما كان يجسد أو يخدم القيم العليا التي أقرها الدين أو جاء بها.

Ω **في الفكرة التي نقلتها عن السيد محمد تقي الحكيم فيما يخص ادراك العقل للحسن والقبح في الافعال ، يظهر انك قبلت فكرة ان الافعال التي يراها العقلاء حسنة أو قبيحة لا تترتب عليها قيمة دينية ، أو ثواب وعقاب الهي ، بل قيمة دنيوية فحسب. الا تنطبق هذه الفكرة على الاعمال الحسنة لغير المسلمين (موضوع جوابك السابق)؟.**

نعم. أنا اقبل رأي الحكيم ضمن إطاره المنهجي وأراه ضروريا. لكننا نتحدث هنا في إطار مختلف قليلا. كان الحكيم ومن نقلنا عنهم في محله ، يعالجون مسألة في أصول الفقه ، خلاصتها في السؤال الآتي: إذا علمنا من الكتاب أو السنة أن الشارع المقدس حرم فعلا أو أوجب فعلا ، اعتبرناه حراما أو واجبا بلا خلاف. فماذا لو قرر العقلاء – من دون الرجوع الى نص في الكتاب والسنة - ان فعلا ما قبيح أو حسن ، فهل يصح تصنيفه كواجب أو محرم؟.

جوابهم على ذلك ان الوجوب والتحريم الديني قصر على ما ثبت بالنص. اما ما ثبت بالعقل مستقلا ، فربما يترتب عليه حكم عرفي أو أخلاقي. وهذه القاعدة تعالج الاعراف والقوانين الضرورية لحياة المجتمع ، بحيث تمنع خرقها بحجة انها بدعة أو

الزام من دون مبرر. من ذلك مثلا قوانين المرور والمالية والبناء ، وغير ذلك من القوانين التي تخلق الزامات مادية أو معنوية. فهذه جميعا يمكن فرضها تحت تلك القاعدة. ولا يمكن لأحد ان يخرقها بحجة انها خلاف الشرع أو لم يرد فيها نص شرعي.

أما الموضوع الذي نتحدث عنه فيقع ضمن إطار منهجي مختلف. فهو يعالج سؤال: هل التجربة الدينية قصر على ما صنفه فقهاء المسلمين كعبادات أو معاملات في كتب الفقه ، ام تشمل ايضا كل عمل يصنفه العقلاء كخير للبشر واسهام في انجاز غايات الدين. وهل القيمة الدينية للفعل مشروطة بنية التقرب إلى الله ، أو بجريان الفعل ضمن الدائرة الاجتماعية للمسلمين أو صدوره عن شخص مسلم ، ام ان تلك القيمة تتسع لتشمل كل فعل حسن ، لأن الحسن والقبح جزء من ذات الفعل ، سواء كان مسبوقا بنية التقرب لله ام لا ، وسواء صدر عن مسلم ام لا ، ضمن الإطار الاجتماعي/المعرفي الاسلامي ام خارجه. نحن اذن نتحدث عن "قيمة مطلقة" وليس عن الزام شرعي أو قانوني.

Ω **الجزء الأول ، أي ما يترتب عليه احكام بكون الفعل واجبا أو حراما ، يبدو واضحا وقابلا للتطبيق. لكن الثاني (القيمة المطلقة) يبدو شديد التجريد. فما أهمية ان نعتبر فعلا ما دينيا أو من خارج الدين؟.**

هذا سؤال مهم. واضح لديك ان العلاقة الثقافية مع الأمم الاخرى هي احدى ابرز قضايا الجدل في الفكر الاسلامي المعاصر. وتعلم ان كثيرا من المسلمين قبلوا اليوم بعض "المعارف" الغربية ، بعدما كانوا يرفضونها حتى وقت قريب. وأشير مثلا إلى "حقوق الانسان" التي وصمت أولا بانها غربية وأنها تخالف الشريعة. ثم قيل ان لدينا في التراث الاسلامي ما هو أحسن وأكمل ، فلماذا نأخذها من الغرب. ثم قيل ان كثيرا منها لا يخالف الشريعة بل ان الاسلام سبق اليها ، فيمكن ان نأخذ منها ما يفيد وما لا يتعارض مع الشريعة.. الخ. ومثل ذلك فكرة الدولة المدنية وحكم الشعب ، واعتبار الانتخابات العامة

وسيلة صحيحة لاكتساب الشرعية السياسية. كذلك الامر في الموقف من القانون الدولي. ومثله الموقف من التنظيمات الاقتصادية الحديثة. فضلا عن الموقف من التيارات الفلسفية والنقدية التي تطورت في الإطار المعرفي الغربي.

الجدل حول هذه الاشياء يشير إلى اشكالية مهمة ، تتلخص في تقديرنا لقيمة ما ينتج خارج الإطار الاجتماعي أو المعرفي الاسلامي. لو اعتبرنا التجربة البشرية واحدة ، كما ان رسالة السماء واحدة ، واعتبرنا ان البشر جميعا شركاء في عمران الكوكب بمثل ما هم شركاء في حمل رسالة الله ، عندئذ سوف ننظر للفكرة أو الفعل كموضوع بحث مستقل عن صاحبه أو جنسيته.

اعلم ان المسألة اعقد من هذا. هناك دائما علاقة بين المنطلق الفكري والإطار الثقافي / الاجتماعي وبين المنتج الفكري أو التقني. لكني أحاول ايضاح المسار الرئيس للنقاش. واعتقد ان الانطلاق من وحدانية التجربة / وحدانية العالم سوف يجعلنا اقدر على الاسهام في تطوير التجربة الانسانية ، وبالتالي تحقيق غايات الرسالة الالهية ، سواء ظهرت نتائج هذا العمل في بلاد المسلمين ام في بلدان أخرى. فما يهم في حقيقة الامر هو تحقيق غايات الرسالة ، وليس صفة الفاعل أو موقعه من الكوكب.

Ω **بالعودة للمسألة السابقة ، أي الالزام العرفي أو القانوني بناء على احكام العقل. اجد ان الناس يلتزمون بالقانون ولو مضطرين ، فما الحاجة لتقرير قيمة دينية لأحكام هذا القانون. اليس هذا تكلف وتحميل على الدين بلا ضرورة؟.**

سبق وان اشرت إلى اتفاقي مع رأي السادة القائلين بأن الاحكام المبنية على دليل عقلي مستقل ، لا ينطبق عليها وصف الواجب والحرام الشرعي. وبالتالي فان القيمة الدينية التي تلقى عليها ليست من النوع المذكور ، بل هي أقرب إلى ما يوصف في اصول

الفقه بسيرة المتشرعة أو عرف المتشرعة ، أي العرف الذي اتفق عليه المؤمنون ، فقيمته مرتبطة باتفاق المؤمنين عليه وكونه لازما لحياتهم.

هل هذا التعريف ضروري ؟. اقول نعم. وأذكر قصة حصلت أمامي في العام 1984 حين التقيت شخصا يعمل في تهريب العملات الصعبة من ايران ، وكان حينئذ ممنوعا بسبب الحرب. وكان الرجل قد حدثني كثيرا عن ضرورة التقرب إلى الله بالنوافل والدعاء. فقلت له في سياق الكلام ان عمله في التهريب مضر بالناس ، لأنه يضعف اقتصاد البلد وهو ممنوع. فأجابني بكلام مفصل خلاصته ان قوانين الدولة ليست احكاما شرعية ، وما لم يرد فيه نص شرعي فهو مباح. وذكر لي أسماء عدد من كبار الفقهاء الذين يرون هذا الرأي. في ذلك الوقت لم اكن اعرف هذه المسألة. لكني استطيع اليوم القول ان اضفاء قيمة دينية على المصالح العامة وما يتعلق بحفظها من قوانين وأحكام ، بات ضروريا. ليس لجعلها واجبات أو محرمات شرعية ، بل لمنع مخالفتها استنادا لعدم ورود الوجوب أو التحريم في نص من الكتاب والسنة. بعبارة اخرى فان القول بالقيمة الدينية لهذه الافعال لا يستهدف اتباعها بالثواب أو العقاب الالهي. ان هدفها الوحيد هو منع خرق الاحكام الخاصة بها ، وبالتالي الاضرار بالمصالح المنظورة وراءها ، استنادا الى كونها مباحة في الاصل ، أي لم يرد فيها الزام شرعي.

المقصود باقرار القيمة اذن هو حماية المصالح العامة التي يشخصها عرف العقلاء ، لأن التفريط فيها يؤدي لضرر عام ، حتى لو لم يجر تعريفه بدليل من النص.

Ω **حسنا ، انت تقول بوجوب طاعة احكام القانون حفظا للمصالح العامة ، ماذا لو صدر القانون عن جهة فاسدة ، مثل حكومة طاغية أو مستبدة أو غير مشروعة. هل يجب طاعته ايضا؟.**

هذا سؤال عسير. فجوابه يقع بين حدين كلاهما مشكل: الأول ان قوة القانون

مستمدة من استناده إلى الارادة العامة. فلا يصبح هكذا الا اذا صدر عن جهة تمثل هذه الاراداة. الثاني ان القانون ضروري لحفظ المصالح العامة ، التي لا يسوغ تفويتها من أجل موضوع خارج القانون ذاته أو خارج موضوعه ، مثل جهة الاصدار وطريقته. ومن هنا فليس لدي جواب قطعي – في المستوى النظري تحديدا-.

لكني أود الاستشهاد بنقاش مماثل ورد فيه كلام لفقهاء معتبرين ، ربما يساعد على تصور ابعاد المسألة. وأبدأ برأي المرحوم الاصفهاني الذي تحدث عن ولاية الامام على الخراج (المال العام بالتعبير الدارج الآن) ، فقد قرر بعد نقاش طويل ان الامام (الحاكم الشرعي) هو الولي الاصيل عليها ، عند حضوره وبسط يده وتمكنه من صرفه في مصالح المسلمين. "ومع عدم التمكن من التصرف على الوجه المزبور يرجع الامر إلى من يقوم بهذا الامر ، وان كان متغلبا لان فوات مصلحة قيامه – أي الامام العادل – بالامر ، لا يسوغ تفويت مصالح المسلمين"[25]. وقريبا من هذا رأي المرحوم كاشف الغطاء في قيادة الجهاد الدفاعي. فهو يقرر ان ولايته للأمام ثم الفقيه الجامع لشرائط الولاية ، فان لم يوجد أو لم يتصد للمهمة أو عجز عنها "وجب على كل بصير صاحب تدبير ، عارف بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة ، صاحب رأي وادراك وفهم وثبات وجزم وحزم ، ان يقوم باحمالها ويتكلف بحمل اثقالها وجوبا كفائيا ... وتجب على الناس اعانته ومساعدته ان احتاجهم. ومن خالفه فقد خالف سيد الأنام ، وخالف الملك العلام"[26].

الرأيان السابقان ، نموذج عن ميل ظاهر عند شريحة واسعة من الفقهاء ، فحواه التمييز بين منصب الحاكم وبين شاغله. فكل امر يخدم المصلحة العامة ، مطاع اذا صدر

---

[25] محمد حسين الغروي الاصفهاني: حاشية المكاسب 216/1

[26] جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، انتشارات مهدوي ، اصفهان ، ص 394

عن الحاكم ولو كان شخصه غير مقبول أو كانت شرعية حكمه مجروحة. وهذا ترتيب براغماتي يستند لحساب الارباح والخسائر على المستوى العام. وبهذا فهو لا يجيب على الاشكالات النظرية الخاصة بالقانون الصادر عن جهة شرعيتها مجروحة. لكنه يقرر التعامل مع الامر موضوعيا ، فما خدم المصلحة العامة ، لحقته احكام القانون العادل.

هذا يشبه إلى حد بعيد المثال الآتي: لو أصدرت حكومة غير مشروعة قانونا مستندا تماما إلى أدلة شرعية ، فهل يجب طاعة القانون لأنه مؤسس على دليل صحيح ، ام لا تجب لأنه صادر عن جهة شرعيتها مجروحة؟.

سيرة الفقهاء ، من كل المذاهب الاسلامية ، في قديم الزمان وحاضره توضح انهم يوجبون طاعة القانون الصادر عن الحاكم المتغلب ، أي الحاكم الذي لم يصل للسلطة ببيعة شرعية صحيحة. صونا للمصالح العامة ودرء للفتنة. واستشهد هنا بمقولة للامام الغزالي في طاعة المتغلب: "لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة ، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق ، حكمنا بانعقاد إمامته..... نحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم ، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند الحاجة والضرورة"[27].

- **هل هناك مشكلة في ادراج مثل هذه الاحكام ضمن الشريعة ، أي اعتبارها واجبات ومحرمات تستتبع ثوابا أو عقابا أخرويا؟.**

اشعر ان بعض الفقهاء يتحرج من تضخم منظومة الاحكام الشرعية ، خارج إطار ما يصنف تحت عنواني العبادات والاحكام المنصوصة. الحقيقة اني لم اطلع على تصريح بهذا الحرج. لكن قراءة متأنية لبحوث الفقه الاستدلالي توضح انه كامن وراء العديد من

---

[27] ابو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ، مكتبة كرياطة ، اندونيسيا 115/1

حالات التوقف في الحكم ، سواء تلك التي يترتب عليها سكوت الفقيه عن ابداء رأي ، أو ضمها إلى ما يعرف بالاحتياطات ، أو تعبيره عنها بمصطلحات تفيد عدم القطع مثل "الاقوى" و "الاظهر".

وهنا أعود مرة أخرى إلى رأي السيد صدر الدين الرضوي القمي الذي ورد نصه في جواب سابق. وخلاصته التمييز بين الحكم المستند إلى دليل نصي ، وذاك المستند إلى حكم العقل أو عرف العقلاء. اشير ايضا إلى تصنيف الفقيه الشافعي ابي الحسن الماوردي لمراتب الحق ، والذي ميز فيه بين حق الله على العباد وحقوق بعضهم على بعض[28]. الرابط بين هذا الرأي ورأي القمي هو اعتبار الفارق بين طرفي المعادلة ، فحقوق الخالق على العباد فيها طرف أعلى ، فرض مراده على عباده ، لكنه أجل الحساب عليه إلى الآخرة. اما في حقوق الناس على بعضهم ، فطرفا المعادلة متساويان ، وما يترتب على هذه العلاقة مطلوب في الحياة الدنيا.

تندرج اكثر الاحكام المتعلقة بحقوق الله على المكلفين ، ضمن الدائرة المنهجية التي يطلق عليها في الفقه اسم "العبادات". واحكامها في الغالب منصوصة وموجهة للافراد على وجه التعيين. اما حقوق الناس على بعضهم ، فيندرج غالبها تحت دائرة "المعاملات". وفي هذا الصنف فان المصلحة الظاهرة العقلائية مبرر قوي لاثبات الحكم أو رفعه. ونعرف ان تشخيص المصالح وتحديد مصاديقها ، أمر راجع للعرف وأهل الخبرة بالموضوع. ولانها على هذا النحو فهي متفاوتة بين ظرف وآخر ، مما يستدعي اختلاف الاحكام المتعلقة بها.

---

[28] الماوردي ، ابو الحسن علي بن محمد : الاحكام السلطانية (قم 1406) ص. 247

هذا قد يكون سببا وجيها لجعل الاحكام الخاصة بهذه الموضوعات مؤقتة أو ظرفية ، بمعنى أنها تستمد قيمتها والزاميتها من العرف العام الذي اعتبرها أداة لحماية المصالح العقلائية لأفراده. ولهذا السبب أيضا ، فثمة فسحة كي تختلف الأحكام المتعلقة بموضوع واحد بين بلد وآخر ، أو بين زمن وآخر بحسب اجتهاد اهله.

للمناسبة ثمة اتفاق بين المسلمين على التمييز بين الاحكام التي طبيعتها ثابتة ، وتلك التي تصدر بناء على تقدير الحاكم. وهي تسمى في فقه الشيعة بالاحكام الولائية وفي الفقه السني بالسياسة الشرعية. وهما عنوانان لمعنى واحد. في كلا الحالين يجوز للحكومة فرض أحكام أو الزامات بناء على مصلحة عقلائية تراها. لكن دائرة اشتغال هذه الاحكام محصورة ضمن حدود بلدها الخاص وليست عامة لجميع المكلفين.

اردت من وراء هذا الاستطراد بيان ان الميل العام يتقبل فكرة التمييز بين حكم منصوص ، ثابت على الدوام ، وحكم عرفي له قيمة شرعية ، لكنه دنيوي من حيث إطار الاشتغال واغراضه ومايترتب عليه من ثواب أو عقاب.

الاجتهاد وتجديد الاحكام

Ω **فيما يخص الاجتهاد وتجديد الشريعة. يشكو الناس احيانا من تباين حقوق الانسان المقررة في الفقه الإسلامي ، وتلك التي أقرتها المواثيق الدولية الحديثة. منها مثلاً تفاوت الحقوق بين المرأة والرجل أو بين المسلم وغير المسلم. هذا يثير في ذهني سؤالا حول الموقف غير الودي تجاه الليبرالية بين الدعاة والكتاب الاسلاميين. هل نستطيع القول ان الفكر الليبرالي ارتقى بحقوق الانسان إلى مستوى يتعارض مع التعاليم الإسلامية؟.**

سوف اجيبك على الشق الأخير ، أي الموقف من الليبرالية في وقت لاحق. لكن دعنا نبدأ بالنقطة الأولى ، أي استجابة الاحكام الشرعية لحاجات وتحديات العصر. فهذه تثير سؤالا مهما لايحبه الدعاة التقليديون، فحواه: هل ينبغي تعديل احكام الشريعة كي تطابق متطلبات العصر ، ام نخضع هذه المتطلبات لأحكام الشريعة التي نعرفها سلفا؟.

هنا تأتي أهمية علم الكلام. الأحكام الفقهية ، التي قال بها فقهاء معاصرون أو نقلوها عن أسلافهم ، بل حتى التي ورد فيها نص. غالب هذه الاحكام - سيما غير العبادية – تنظيمية. فهي اقرب لمعنى القانون الذي يستهدف تنظيم الحياة الجمعية وتداول المصالح بين الناس. السؤال الان: هل هذا القانون أو ذاك عابر للزمان والمكان ، أم هو مشروط بموضوعه والمصالح التي استهدف تحقيقها؟. في هذا الجانب تحديدا يظهر تأثر القانون بظروف الزمان والمكان وحاجات الناس المتغيرة.

لو ذهبنا لعلم الكلام ، ووضعنا فلسفة للنظام الإجتماعي ، تقول على سبيل المثال بأن للمسلمين في كل زمان من أزمانهم ، الحق في إعادة النظر في القوانين التي تحكم نظامهم الإجتماعي. حينئذ سيضع المسلمون المعاصرون منظومات احكام تستجيب - من ناحية - للتحديات والاسئلة والحاجات الجديدة ، وتستجيب - من ناحية اخرى -

لمتطلبات الايمان. بعبارة اخرى فهم سيضعون القانون الذي يتناسب مع شعورهم بالانتماء إلى هذا الدين. وبالتالي سيكون القانون إسلامياً ، بمعنى انتمائه للجماعة المسلمة ، وبمعنى تلاؤمه مع الشعور الديني عند واضعيه.

نحن هنا نتحدث عن الجماعة المسلمة ، التي تشمل ايضا فقهاء الجماعة وأهل الاختصاص فيها في مختلف الازمنة والبلدان. اما الاساس الذي نبني عليه هذا القول فهو الحقيقة المعروفة للجميع ، وهي ان الأحكام الفقهية - بما فيها تلك التي تحظى بالاجماع بين الفقهاء - ليست عابرة للزمان والمكان. بل قد تختلف من فقيه إلى آخر في نفس البلد والزمن ، فضلا عن اختلافها بين زمن وآخر أو بين بلد وآخر. وسأعرض بعض الامثلة لتوضيح الفكرة:

المثال الأول: اتفق فقهاء المسلمين بمختلف مذاهبهم ، على أن المرأة لا تتولى المناصب السيادية أو ما يسمونه بالولايات ، مثل منصب القاضي ورئيس الدولة والوزير. لانها - في رايهم - غير مؤهلة تكوينيا للوفاء بحاجات هذه المناصب. ولما يقولون انه روايات وردت في هذا المعنى. وهذه نظرية قال بها أولا قدامى الفلاسفة اليونانيين ، ثم دخلت في الفكر الاسلامي وتحولت إلى احكام فقهية.

نعلم الان ان كثيرا من الفقهاء تخلى عن هذا الرأي ، رغم ما يحفه من اجماع على امتداد التاريخ الماضي ، ورغم النصوص الكثيرة التي اختيرت لتبريره. من هذا نفهم أن "الأنظمة" التي تصنع في الإطار الفقهي وتصبح أحكاما ، هي قضايا تتفاعل في صياغتها مع حاجات الناس وأوضاعهم الإقتصادية والإجتماعية والثقافية في كل زمان.

المثال الثاني: اتفق علماء المسلمين الماضين والمعاصرين على ان "الفائدة المشروطة" هي التي تضفي على التعامل المالي صفة الربا المحرم. لكننا نعلم ان شيخ

الازهر السابق ، محمد سيد طنطاوي والشيخ محمد مهدي شمس الدين الرئيس السابق للمجلس الشيعي الاعلى في لبنان ، وفقهاء آخرون ، يقترحون اجتهادا مختلفا. طنطاوي مثلا يميز بين فوائد القروض الاستهلاكية والاستثمارية ، وبين الودائع العادية وتلك التي تستهدف زيادة العمران. المرحوم شمس الدين يدعو لفهم حرمة أو اباحة الفائدة ضمن منظور أوسع ، يتناول الحركة الاجمالية لراس المال في هذا الزمن مقارنا بزمن النص ، أي الدور النسبي لكل من راس المال والعمل في توليد فائض القيمة. بمعنى أنه لا يرى الفائدة المشروطة وحدها علة للربا المحرم ، وان التحريم في زمن النص يؤخذ ضمن السياق العام للنظام الاقتصادي ودورة راس المال في تلك الحقبة. وهي بالطبع مختلفة عن الحال القائم في زمننا.

مثال اخر يتعلق بالدية. فقد اتفق فقهاء المسلمين قديما وحديثا ، على ان دية المرأة والكافر ، تعادل نصف دية المسلم في القتل الخطأ. في ايران افتى عدد من الفقهاء بتساوي الدية ، وتحول هذا الرأي إلى قانون بعد اقراره في مجلس الشورى[29].

هذه الامثلة وكثير غيرها ، توضح ان تغيير الاحكام الفقهية ، ليس امرا غريبا. ما نشعر به احيانا من جمود في الفقه ، هو ثمرة لضعف التفاعل بين الفقيه وبين الحياة الواقعية للناس. ولو تفاعل بدرجة أكبر فسوف نحصل على كثير من الأحكام الجديدة المباينة لما عرفناه في الماضي.

نعلم ان السؤال هو المحرك الوحيد تقريبا للمدرسة الفقهية الكلاسيكية. الناس يتوجهون إلى الفقيه بسؤال جديد فيعيد النظر في ارائه أو آراء غيره السابقة. ونعلم ايضا

---

[29] انظر مثلا راي اية الله يوسف صانعي: نظريّة مساواة الدية بين الرجل والمرأة والمسلم والكافر ، ترجمة حيدر حب الله ، موقع نصوص معاصرة (10 أبريل 2014) http://goo.gl/bAVGwh

ان السؤال لا يتولد في الفراغ ، بل هو ثمرة للحاجات المستجدة. بعبارة أخرى فان تحولات المجتمع وما تأتي به من اسئلة وحاجات جديدة ، هي الدافع الرئيس وراء الفتاوى الجديدة.

غاية الامر اننا ندعو إلى "نظر جديد". ندعو الفقيه إلى: أ) فهم موضوع السؤال وموقعه من مجمل حركة الحياة. ب) فهم الموضوع كما هو في الواقع الخارجي ، وليس استيراد المعاني من التراث ، سيما عند تشابه الاسماء. بعض القضايا تحافظ على اسمائها عبر الزمن لكن موضوعها أو موقعها في السياق الاجتماعي يتغير جذريا. ج) البحث عن تكييف فقهي للموضوع واحكامه يتناسب مع حاجات المسلم المعاصر ، وليس البحث عن إجابات في كتب السابقين. زبدة القول ان التفاعل النشط ، أي تبادل التاثير والتاثر بين الفقيه والناس والبيئة المحيطة ، حري بان يفتح طريقا أوسع لتجديد الاحكام الشرعية.

أقول هذا الكلام مع الأخذ بعين الاعتبار المنهج التقليدي في الاستنباط والاجتهاد. لكن لو أردنا الذهاب الى مدى أبعد ، فاني ادعو الى منهج جديد ، خلاصته ان لا يكون الحكم الفقهي معلقا بالسؤال ومنتظرا له. أرى ان على الفقيه ان يبدأ بدراسة ما جرى التعارف عليه بالمقاصد الشرعية ، أي الأهداف العامة التي تريد الشريعة بلوغها. وانطلاقا من تحديد تلك المقاصد ومعانيها وتطبيقاتها ، يجري تقرير الاعمال التي توصل اليها ، ثم وضع الأحكام المناسبة لتلك الأعمال.

المساواة كركن للعدالة

Ω ماذا عن المثال الذي ذكرته في السؤال السابق ، أي تفاوت الحقوق بين المسلم وغير المسلم ، وبين المرأة والرجل. الا ترى في ذلك خلافا للعدالة المفترض كونها من اسس التشريع الديني؟.

نعم. ارى ان أي تمييز ، من أي نوع ، خرق لأصل العدالة. وأرى ان العدالة قيمة حاكمة على التشريع وليست محكومة به. أي تشريع ينقض العدالة أو يتعارض معها فلا يمكن ان يكون من الدين.

يؤسفني القول ان الاسلاميين المعاصرين لم يهتموا كثيرا بتطوير نظرية حول العدالة ، في معناها النظري المجرد ، أو في معنى "العدالة الاجتماعية" الشائع اليوم. وجدت ان كثيرا من التطبيقات التي يقدمونها كأمثلة عن العدالة ، تقوم على تبريرات تتعارض في أرضيتها الفلسفية مع قيم اسلامية أخرى. أذكر على سبيل المثال ان حكومة مير حسين موسوي ، رئيس وزراء ايران في الفترة من 1981 إلى 1989 اتبعت سياسة تخطيط مركزي شديدة ، هي اقرب للنموذج الاشتراكي. وقد عارض العديد من الفقهاء تلك السياسات ، بناء على مخالفتها لقواعد فقهية راسخة مثل القواعد التي تحمي الملكية الفردية وحرية تصرف المالك. لكن فقهاء آخرين دعموها بناء على انها ضرورية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

لعل هؤلاء كانوا على صواب ، أو ربما كان معارضوهم على صواب. ما يهمنا في المسألة هو ان كلا الرأيين لم يجر تنظيره وتأسيسه على ارضية فقهية متينة. واظن ان سبب هذا التقصير يرجع إلى الهوة الواسعة التي تفصل الفقهاء عن قضايا الاقتصاد والسياسة المعاصرة. بعبارة موجزة فان الفقهاء لم يكونوا قادرين على استيعاب عمل

الدولة ، لا سيما في المستوى العريض (الماكرو). ولذلك لم يستطيعوا تقديم بدائل عما يعترضون عليه. كما ان الفقهاء الذين قبلوا بالسياسات الحكومية ، اعتمدوا على رأي الاقتصاديين ، ولم يستطيعوا مجادلة مبرراتهم ، أو العمل معهم للتوصل إلى نظرية أو استراتيجية عمل تستجيب لحاجات البلد من ناحية ومتطلبات الشريعة من ناحية أخرى.

وللمناسبة فقد أشار كثير من قادة الحكومة الايرانية إلى هذه المفارقات ، وقد نقلت رأي الرئيس الاسبق هاشمي رفسنجاني وآخرين في هذا الصدد في كتابي "حدود الديمقراطية الدينية" ، وهي تطابق ما ورد أعلاه.

فيما يخص مسألة التمييز بين الناس ، يهمني الاشارة إلى عنصرين اراهما ضروريين لفهم المسألة:

العنصر **الأول** اننا نقبل الفارق الطبيعي بين الناس وما يترتب عليه من أحكام ، ولا نقبل الفارق التشريعي البحت ، أي غير المرتبط بالطبيعي.

العنصر **الثاني**: اننا لا نتحدث عن المساواة والتمييز في الفراغ ، بل نلاحظ دائما خلفية الموضوع ، أي الإطار الموضوعي الذي نتحدث فيه.

فيما يخص العنصر الأول. نعلم مثلا ان للمرأة والرجل احكام شرعية مختلفة ، ترجع الى اختلافهما في الجنس. ونحن نتقبل هذه الاحكام. لكننا لا نرى وجها لحرمان المرأة من وظائف معينة أو تخصصات علمية معينة ، أو من حق التملك والانتقال والمشاركة في الشأن العام. لأن هذه لا علاقة لها بالتمايز الطبيعي. وما قاله الرافضون لهذه الحقوق من كون المرأة اقل عقلا أو كفاءة أو قابلية للعمل ، لا يصلح اساسا لقانون عام. لان لدينا الكثير من الأمثلة المعاكسة ، التي لا تسمح كثرتها باعتبار الدعوى السابقة

معيارا. وحتى لو ادعوا بأن العموم هو المعيار والاساس لاعتبار التمايز في الأهلية التكوينية قاعدة ، فان كثرة الاستثناء تبطل القاعدة كما هو معروف. ولا شك ان النساء اللاتي أظهرن كفاءة في القيادة والعلم والتجارة والادارة ، عددهن كبير جدا ، في هذا العصر خصوصا ، الأمر الذي يمنع اضطراد القاعدة المدعاة ويبطلها.

فيما يخص العنصر الثاني فان المثال البارز عليه هو حقوق المواطنين غير المسلمين في البلدان الاسلامية. والتي قال جميع الفقهاء بأنها دون حقوق نظرائهم المسلمين. في اعتقادي ان هذه الآراء ليست تشريعات ثابتة ، وهي ترجع إلى عهد الدولة الاسلامية القديمة. اما في الوقت الحاضر فنحن نعيش ظرفا سياسيا وقانونيا مختلفا تماما. العلاقة بين سكان الدولة الحديثة التي ارتضاها المسلمون المعاصرون ، قائمة على مبدأ "المواطنة" التي تعني تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات ، بغض النظر عن اديانهم ومذاهبهم. طالما قبلنا بأصل النظام الجديد ، فان علينا مراجعة الاحكام التي وضعت لظرف سابق أو لاعتبارات لم تعد قائمة.

- **واقع الامر ان فقهاء كثيرين لازالوا غير مقتنعين بمبدأ المساواة الذي تذكره. ولهذا مثلا رفض مجلس صيانة الدستور في ايران ، تسجيل النساء على قوائم الترشيح لانتخابات رئاسة الجمهورية في 1997 واصدر فتوى دستورية تقول بان الرئاسة منصب للرجال دون النساء. وفي الكويت كان بعض رجال الدين والحركيين من تيار الاخوان المسلمين والتيار السلفي ، يرفضون ترشيح المرأة لعضوية البرلمان ، بحجة ان النيابة من مناصب الولايات التي لا تتولاها النساء.**

حق المرأة في تولي المناصب العامة ذات الطبيعة السيادية ، مثال بارز على الحاجة لتجديد المفاهيم والاحكام. اعلم ان اغلبية الفقهاء ، من معظم المذاهب ، يشعرون بحرج شديد ازاء المسألة. فهم من جهة يرون انفسهم مضطرين للالتزام بتراث

عريق ، يميل إلى استبعاد المرأة من الحياة العامة. وهم من جهة أخرى يرون مبررات ذلك التراث تتهاوى. فالقول بالتفاوت الطبيعي بين الرجل والمرأة يبدو اليوم أقل اقناعا ، بعدما برهنت المرأة في بلاد العالم عن كفاءة في العمل ، لا تختلف عن كفاءة الرجل. والقول بأفضلية ادوار معينة - تربية الاطفال ورعاية المنزل مثلا- لا يبرر في رأي عامة الناس منعها من القيام بأدوار أخرى اذا كانت مؤهلة لها.

لكني أجد ما يدعوني للتفاؤل. ثمة ضغط في معظم المجتمعات المسلمة باتجاه اصلاح القوانين والاعراف ، بما يؤدي لانصاف النساء. وهناك من جهة ثانية فقهاء يدعون إلى مراجعة الاحكام القديمة واستبدالها. هذه التحولات بطيئة لكنها تنتج مفاعيل طيبة. في ايران مثلا تولى العديد من النساء مناصب رفيعة ، من بينها منصب مساعد رئيس الجمهورية وعضو الهيئة الوزارية ، ومن بينها رئاسة عدد من الشركات الكبرى ، فضلا عن عضوية البرلمان والحكومات المحلية. وفي الكويت اقر حق النساء في عضوية البرلمان والوزارة ، ونجح بعض السيدات بالفعل في الوصول إلى المنصبين. وفي السعودية ، وهي من اكثر المجتمعات تشددا في هذه القضية ، عين الملك عبد الله 30 سيدة عضوا في مجلس الشورى ، كما عينت السيدة نورة الفايز نائبة لوزير التربية لبضع سنوات. وفي العام 2016 شاركت النساء في انتخابات المجالس البلدي ، ناخبات ومرشحات ، وفاز عدد منهن في تلك الانتخابات.

وفي تونس وايران والعراق تبنت احزاب اسلامية حق المرأة في المشاركة السياسية ، في مختلف المستويات. هذه الامثلة تدل على ان التنظير القديم يتهاوى في الواقع. ومن البديهي ان يعقبه اعادة تنظير تعزز التحول الواقعي بتحول مواز في النظرية ايضا.

Ω اشرت في جواب السؤال الاسبق إلى تأثير فلسفي يوناني على موقف الفقهاء المسلمين من حقوق المرأة. اين يظهر هذا التأثير تحديدا؟.

اظن ان المحدثين والفقهاء في المرحلة التأسيسية للفقه الاسلامي تأثروا بالثقافة العامة السائدة ، التي تميل إلى قصر المشاركة في الحياة العامة على الذكور. ولهذا قدموا نصوصا توحي بهذا الاتجاه ، وتجاهلوا نصوصا أخرى تدل على المساواة. في تلك الفترة كان هذا اتجاها عاما ، عند المسلمين وغيرهم. في مراحل لاحقة ، احتاج الفقهاء إلى تبرير ارائهم من خارج الدين ، فاتخذوا منهجا دفاعيا أو تبريريا. وذهب بعضهم مذهب الفيلسوف اليوناني ارسطو الذي رأى ان جوهر العدالة يكمن في معاملة المتساوين بالسوية ، والتمييز بين غير المتساوين.

قامت نظرية ارسطو على فرضيات سابقة حول التمايز بين الناس ، كانت متعارفة ومقبولة في زمنه. وقد اضاف اليها ومنحها مبررات فلسفية واجتماعية. من ذلك مثلا ان نظام المدينة اليونانية كان يميز سكان اثينا على غيرهم. ويميز الرجال على النساء ، والاحرار على العبيد ، والجنود على الزراع والحرفيين ، واهل الملكات الفكرية كالفلاسفة والاطباء على بقية العاملين ، ورجال السياسة على سائر الناس.

هذا التمييز لا يخلو من مبررات رآها اصحابها معقولة يومئذ. ومن بينها مثلا القول بان الاصل في البشر هو التفاوت لا التساوي لاسباب ذاتية أو عضوية. أو القول بان ظروف الحياة تمنح بعض الناس مراتب اعلى من البعض الآخر. منع ارسطو المرأة من المشاركة في السياسة والامور العامة ، لانه رآها عاجزة عضويا عن التفكير السليم في الامور العامة. وكذا الامر بالنسبة لابناء المهاجرين إلى اثينا ، لانهم لم يتشربوا روح المدينة وقانونها. ومثلهم اصحاب الحرف اليدوية الصغيرة ، لان عقولهم غير نشطة.. الخ.

- **بغض النظر عن الأمثلة التي أوردتها عن رؤية أرسطو ، يبدو لي ان "معاملة المتساوين بالسوية" تقدم أساسا معقولا لتحويل مفهوم العدالة المجرد الى سياسة أو اجراءات قابلة للتطبيق في الواقع.**

هذا صحيح من حيث المبدأ. الحقيقة ان جميع النظريات الرائجة حول المساواة اليوم تأخذ بعين الاعتبار هذا المبدأ. لكنها – مع ذلك - لا تقبل بنظرية ارسطو التي ينقلها عن أستاذه افلاطون ، لسبب وجيه ، خلاصته انها استعملت فعليا كجزء من نظرية أوسع تسمح بتمييز غير مبرر بين الناس. وأنها قامت على أرضية القبول بالتفاوت الطبيعي بين البشر. اي كونهم يولدون متفاوتين وليسوا متساوين. زيادة على ارتباطها بتجربة فعلية في أثينا ، كما يتجلى في الأمثلة التي عرضتها في الجواب السابق.

من ناحية أخرى فان تحديد الخط الفاصل بين المساواة كقيمة عليا ، وبين المساواة النسبية ، اي معاملة المتساوين بالسوية ، يمثل مورد الجدل الرئيس في نظريات العدالة الحديثة. من المفهوم ان العدالة تقضي في أحيان محددة بعدم المساواة. فمثلا نحن نفرض على المرضى والمعاقين اجراءات والتزامات عملية ، اقل من تلك المفروضة على الأصحاء مقابل نفس الاجور. كما نفرض نسبة أعلى من الضرائب على الاثرياء مقارنة بالفقراء.

زبدة القول ان القضية اشكالية وتثير جدلا كثيرا. لكن الاتجاه العام في الفلسفة الحديثة يوجب اولا اقرار المبدأ الاعلى ، اي اعتبار الناس جميعا متساوين معنويا وقيميا ، ثم توضيح وتحديد الاستثناءات ومقدارها ومبرراتها. ان اي استثناء يجب ان لا يكون ناقضا للمبدأ الاعلى. لأن الغرض منه هو معالجة الحالات التي لا تسمح بحصول فرد معين أو شريحة اجتماعية معينة على نفس القدر من الحقوق التي يحصل عليها الاخرون. غرضها اذن ضمان حصول الجميع على اقرب النسب الى المتوسط العام من الحقوق والفرص المتاحة في المجال العام. المقصود الاساس من الاستثناء هو تأكيد المبدأ الأعلى ، وليس تبرير التفاضل أو التمايز بين الناس.

هل لدينا مفهوم اسلامي للعدالة

Ω **يراودني دائما سؤال: هل للشريعة الاسلامية مفهوم خاص للعدالة ، ام انها تسعى لتطبيق العدالة في مفهومها المجرد. بعبارة اخرى : هل سنصل إلى العدالة لو طبقنا احكام الشرع كما نعرفها؟.**

ثمة اتجاه واسع بين الفلاسفة والمفكرين ، فحواه ان تحقيق العدالة في الواقع ، يتوقف على تقييدها بظرف التطبيق ومتطلباته وأولوياته.

كان الفيلسوف الانجليزي ديفيد ميلر بين الذين دعوا للتركيز على المفهومات المحلية للعدالة الاجتماعية. وهو يقول في هذا الصدد ان "كل بنية اجتماعية تولد نمطا متميزا من العلاقات البينية ، تؤسس بدورها لطريقة خاصة في مفاضلة وتقييم الاشخاص ، وتقرير الكيفية التي على اساسها يجري توزيع المنافع بين عناصر المجتمع"[30].

اقام ميلر هذه الرؤية على ارضية تفاوت المجتمعات من حيث تطور المعرفة ومصادر ومستويات الانتاج. هناك ايضا اتجاه يتبنى تعددية القيم value pluralism وفحواه انه مع الاقرار بان قيمة عليا – كالعدالة مثلا – ثابتة في كل الازمنة والاماكن ، الا انه يمكن ايضا الاقرار بوجود صور وتطبيقات متعددة لهذه القيمة ، قد ترجح خيارا في بلد أو ظرف معين ، بينما ترجح غيره في بلد آخر أو ظرف آخر. وهذه رؤية بديلة عن الرأي القائل بنسبية القيم.

خلاصة هذا الفكرة ان لكل نظام اجتماعي أولويات ، هي – بحسب حاجاته

---

[30] David Miller, *Social Justice*, (Oxford, 1979), p. 255.

الفعلية – أكثر انسجاما مع مقتضيات العدالة في تعريفها الواسع. هذا يعني اننا غير مضطرين لاستعمال مفهوم واحد للعدالة ، وتطبيقه كالمسطرة على مختلف الظروف. اتخذ بعض الاسلاميين هذه الرؤية أساسا للقول بأن التطبيق الاسلامي لمبدأ العدالة ، ينبغي ان يخضع ايضا للتنظيم الخاص للمجتمع الاسلامي.

اهم الاشكالات التي ترد على هذه الفكرة ، هو انها تنقض المقولة المتفق عليها بكون العدالة من القيم المستقلة ، وانها جزء من جوهر الانسانية. اذا قبلنا بهذا الرأي فكاننا نصنف العدالة كقيمة مجتمعية ، يتحدد مفهومها ومعناها وتطبيقها تبعا لثقافة المجتمع وما توافق عليه من نظم وأعراف. بعبارة اخرى فان المضمون النهائي لهذا الفهم يقرر ان العدالة ليست من القيم المطلقة الموضوعية ، بل هي قيمة نسبية ، وأنها ليست مصدرا لقواعد العمل ، بل فرع عنها. ولهذا السبب أشعر بالقلق من ان قبول فكرة "العدالة المحلية" اذا صح الوصف ، سيقود إلى نقض قيمة العدالة والغايات المرجوة منها ، وتحويل مفهومها إلى تبرير الظلم الذي أراده أقوياء البشر ، بدلا من صون المساواة بين الاقوياء والضعفاء.

Ω **يبدو التبرير قابلا للتفهم ، كما ان قلقك مفهوم أيضا. لكن مجرد ابداء القلق لا يقدم مخرجا.**

صحيح. كثير من القلقين من التصوير السابق يعملون على تطوير نظريات بديلة ، تركز على وضع معايير تستجيب لمقتضيات العدالة العليا من جهة ، وهي قادرة على التعامل مع التطبيقات المحلية من جهة أخرى. هذه الاضافة مهمة لانها تمنع الاتكال على التبرير القائل بالمفهوم المحلي للعدالة واختلاف الأولويات والظروف ، كمعيار قائم بذاته لقياس مستويات العدالة القابلة للتطبيق.

اني اتبنى في هذا الصدد رؤية الفيلسوف المعاصر جون راولز ، التي عرضها في

كتابه المرجعي "العدالة كانصاف" ، وقد كتبت عنها في أكثر من مكان. وخلاصة هذا الرأي ان العدالة مفهوم مركب من قيم متعددة ، يجب تطبيق كل منها بصورة ملائمة. كما ان تبنيها يولد حقوقا للأفراد على المجتمع والدولة ، تتمثل في مساعدة الأقل حظا منهم ، لتمكينه من التمتع بالفرص والامكانات المتاحة في المجال العام.

الحريات المدنية هي أبرز القيم التي اعتبرها راولز جزء من مفهوم العدالة. وهي تشمل حقوقا خاصة بالضمير مثل حرية الديانة والتفكير والتعبير والتنظيم ، وحقوقا ضرورية لصون الكرامة الشخصية ، مثل حرية الحركة والعمل واختيار المهنة والملكية الشخصية ، وحقوقا مرتبطة بالمشاركة في الشان العام. وهو يرى هذه الحريات أساسية ومعيارا لحدود سلطة المجتمع ، لأنها ضرورة لتبلور هوية الإنسان المستقل ، الكفء ، القابل لتحمل المسؤولية عن عمله ، والمشارك في الحياة العامة. ولهذا السبب ايضا فانه لا يجوز للمجتمع التفريط في تلك الحقوق والحريات من أجل السعادة العامة ، أو زيادة الثروة الوطنية أو مساعدة الفرد على بلوغ الكمال الذاتي ، أو غير ذلك من المنافع.

Ω لماذا تركز على الحريات الفردية في النقاش حول العدالة؟

الواقع ان نظرية راولز في العدالة تتسع لما هو أكثر من الحريات الفردية. لكنه ركز عليها – وانا معه في ذلك – لسبب اراه وجيها ، وخلاصته ان التطبيقات المعاصرة لمبدأ العدالة الاجتماعية ، ينصرف غالبا إلى اقرار المساواة في المنافع الاقتصادية. وهذا من تأثيرات المذهب الاشتراكي ، الذي قرر ان الاستغلال في معناه المادي هو النقيض الطبيعي للعدالة الاجتماعية ، وان علاجه يتطلب هيمنة الدولة على مصادر الانتاج والدورة الاقتصادية بشكل عام. رأينا في التجربة الاشتراكية ان هذا المبدأ ساعد في توفير الحاجات الأساسية لعامة الناس ، كالتعليم والعمل والسكن والصحة. لكنه أدى ايضا الى تحجيم

الحريات الفردية والمدنية ، بحيث تحول الانسان الى ما يشبه البرغي في ماكنة ضخمة اسمها المجتمع.

والامر نفسه يقال عن البلدان التي طبقت نموذج السوق الحرة في أعلى تمثيلاتها. فالاقتصاد الحر جاء بالرفاهية والازدهار. لكن الافراد الذين لم يتمكنوا من مجاراة الحركة السريعة للسوق ، جرى سحقهم والقاؤهم إلى هامش الحياة. السوق الحرة فعالة في تعظيم الثروة ، لكنها متوحشة حين يتعلق الأمر بالشرائح الضعيفة من الناس.

من هنا فأننا نعيد تعريف مفهوم الحرية والعدالة ونصرفهما إلى صور تطبيقية ، تولد واجبات وحقوق متبادلة بين الافراد والجماعة والدولة ، قابلة للحساب والنقد والاختبار ، استنادا إلى معايير غير محلية ، لكنها أيضا غير متعالية أو مبالغة في التجريد.

Ω هل الأساليب المستمدة من الدين كافية لتسيير المجتمع المعاصر والدوله الحديثة؟

هذا يعتمد على تعريف الدين الذي تعنيه. اذا كنت تعني "الرسالة العملية" أي مجموعة الفتاوى التي يوجهها الفقيه لمقلديه ، أو كنت تقصد الكتب المدرسية ، فهي بالتاكيد لا تكفي لتسيير قرية فضلاً عن دولة. لكن إذا تحدثنا عن الدين في المعنى الواسع ، فالجواب مختلف. اقصد بالدين الذي يسير الحياة عنصرين متفاعلين:

ا) القيم العليا التي قررها أو اقرها النص الديني.

ب) الاجتهادات التي يقوم بها المسلمون كرد على الاسئلة والمشكلات والتحديات التي تواجه حياتهم.

التحديات التي نواجهها كبشر ، هي نتاج عملنا. وهي لهذا السبب ليست فوق قدرتنا على الاستجابة وتقديم الحلول. ما يميز المجتمع المؤمن عن غيره ، ليس استجابته

للتحديات ، بل مضمون وفاعلية تلك الاستجابة.

انا من القائلين بعدم وجود ارتباط ضروري أو سببي بين الدين والحضارة. يمكن للبشر ان يديروا انفسهم ويقيموا حضارتهم مع الدين أو بدونه. الفارق الذي يصنعه الدين هو ان الحضارة المتوافقة مع الايمان ستكون اكثر انسانية واقل كلفة.

من نفس المنطلق اقول ان عودة الاسلام إلى الحياة ، رهن بتحرر الانسان المسلم من حالة الانفعال والاستهلاك ، إلى حالة الفعل والانتاج. هذا لا يحتاج إلى المزيد من الالتزام بالاحكام الفقهية أو استذكار التاريخ كما يفعل بعضنا اليوم. بل يحتاج إلى تعزيز دور العقل النقدي ، وتعزيز قيمة الفرد ، وتعظيم قيمة العلوم واصحابها ، والخروج من سجن التاريخ وجدالاته العقيمة ، والتخلي عن حالة الخوف من العالم وتعزيز الثقة بالذات والمستقبل.

لدي ايمان راسخ بان الجيل الجديد من المسلمين يتمتع بالقدرة على ابداع الحلول لكثير من مشكلاتنا الموروثة والجديدة. ونحتاج إلى تمكين هذا الجيل من الامساك بازمة الامور ، أي تحريره من القيود الذهنية والروحية التي وقعنا فيها واعتدنا عليها.

- **يبدو لي ان عالم اليوم اكثر تعقيدا من ان تستوعبه شريعة قديمة ، وهو أيضا عالم سريع التغير والتحول على نحو يتعسر حشره في إطارات محددة مهما اتسعت.**

لا أوافق على هذا التقدير. افهم ان التغيير هو الثابت الوحيد كما قيل. لكننا مع ذلك لا نستطيع الاستغناء عن الايمان والايديولوجيا والقانون. هذه العناصر الثلاثة هي التي تجعل المراحل المختلفة للتحول والتغيير متواصلة وتراكمية. ومن دونها ستكون كل نقلة للبشرية قفزا في مجهول ، بدل ان تكون لبنة اضافية في بناء واحد متصاعد.

فيما يخص الوصف الأول ، أي كون الشريعة قديمة ، فهو صحيح. لكنه ليس مشكلة. ثمة مفاهيم ومباديء اقدم كثيرا من الشريعة الاسلامية ، ولازال العقلاء يرونها صالحة وضرورية ، وقد ذكرنا في حوار سابق مبدأ العدالة كمثال. نحن لا نتخلى عن مبدأ أو فكرة لانه قديم ، بل نتخلى عنه حين يصبح غير مفيد أو غير متوائم مع حاجاتنا. وهذا الاعتبار بعينه هو المبرر الرئيس لتجديد الدين وتطوير علوم الدين ومناهج الاجتهاد والتفكير فيه.

لو فرضنا ان الشريعة صندوق مغلق ، أي منظومة فكرية غير قابلة للتجديد فانطباعك صحيح. كل ما لا يقبل التجديد سيعجز عن استيعاب الجديد المبتكر. لكننا نقول بعكس ذلك. نقول ان التجديد جزء عضوي من مفهوم الدين في صورته الواسعة. ولهذا السبب فهو قادر على التعامل مع مستجدات الحياة وتحدياتها. الفارق الرئيس بين دعاة الاصلاح في الفكر الديني وبين التقليديين ، يكمن في معنى التجديد ومفهومه وبالتالي عمقه وحدوده. وأنا ممن يرى ان معظم ما يعتبره التقليديون من الثوابت ، غير ثابت في الحقيقة. وأرى ان الاصل هو تحقيق اغراض الدين وليس صورته ومظهره. أهم اغراض الدين في رايي هو مساعدة الانسان على تحقيق انسانيته الكاملة ، حتى بلوغ الكمال الممكن في ذاته ، واعمار الكون الذي يسكنه. اذا وجدنا أي حكم يتعارض مع هذا الغرض فسوف نضحي به.

وفقا لهذا التحديد فاني أجد جانبا كبيرا من الفقه الاسلامي بحاجة إلى غربلة. وقد سبق ان اشرت في سياق الحديث عن علم الكلام الجديد ، إلى حاجتنا لوضع فلسفة عمل جديدة ، تشكل ارضية للاصلاح الفكري والديني. نحن لا نحتاج إلى اصلاح حكم أو بضعة احكام في قضايا بعينها ، بل اصلاح الاساس الذي نبني عليه الأحكام.

تاريخية النص؟

- **وبالتالي دكتور توفيق ، هنا يمكن أن نتكلم عن تاريخية النص الديني في سياقات معينة أو في زمان معين أو في مكان معين ، ام هناك شيء آخر؟**

مفهوم تاريخية النص تحدث عنه عدد من المفكرين المعاصرين ، مثل الاساتذة محمد اركون وعبد الكريم سروش ومجتهد شبستري. لكني لا اميل للحديث عنه في هذه الفرصة المحدودة ، ففيه تشعبات لا يسمح بها المقام. سأكتفي هنا بالاشارة إلى مسألة مبدئية تلقي ضوءا اجماليا على الفكرة.

تاريخية النص معناها ببساطة ان النص مجرد ظرف للرسالة التي في داخله. ما يريده الخالق منا موجود في الرسالة الداخلية ، التي تمثل قيمة ومعيارا ، جرى ادراجه ضمن النص أو القضية التي يحكيها النص. بناء عليه ، فان الثابت والعابر للزمان والمكان هو القيمة والرسالة الداخلية ، التي عرضت في صورة نص أو قضية يحكيها النص. النص بذاته والقضية بذاتها مجرد "ظرف" ، أو حامل للرسالة ، مثل الاناء الذي يقدم فيه الطعام. بطبيعة الحال يلعب الاناء دورا في تنظيم الاكل أو جذب الناس اليه أو تسهيل تناوله ، لكن المحور يبقى هو الطعام ذاته وليس الاناء. وبهذا المعنى فانه ليس ضروريا اعتبار منطوق النص أو القضية التي يحكيها دليلا نهائيا عابرا للزمان والمكان.

في الوقت الحاضر تتركز عملية الاستنباط "الاجتهاد" على النص ، باعتباره هو - بذاته - البرهان والدليل. ولذا يقال ان النص الواضح الدلالة ، الثابت السند ، دليل قطعي على الحكم. منذ زمن طويل اكتشف الفقهاء ان هذا القول المطلق بحاجة إلى تحديد وتقييد ، فوضعوا مثلا "سبب النزول" كامارة مقيدة أو شارحة لمراد النص. ووضع الفقيه الاندلسي ابو اسحاق الشاطبي مفهوم "المقاصد الشرعية" في نفس السياق. وفي ايران

المعاصرة ابتكر الامام الخميني فكرة "وزن المصلحة" المنظورة في الرأي الفقهي ، مقابل نظيرتها في رأي العرف المتمثل في اكثرية نواب الشعب ، كدليل حاكم للاخذ بالرأي الفقهي أو رده. هذه كلها محاولات استهدفت تجاوز الاشكالية التي يثيرها القول باطلاق حاكمية النص الواضح.

لكن كما اشرت سلفا فان القول بتاريخية النص يتجاوز هذا كله ، ويستهدف جعل العقل الجمعي في كل زمان مصدرا للالزام الشرعي. وهذا من الأمور التي تنطوي على اشكاليات كبيرة ، تحتاج إلى نقاش خاص.

Ω هل ترى ان الفكر والفقه الاسلامي الموجود بين ايدينا اليوم قادر على تجديد نفسه؟

البحوث العلمية سواء في الفقه أو غير الفقه ، التي سارت على نفس النمط القديم ، لا أظنها ستأتي بجديد. فهي تعيد إنتاج ماهو معروف ومالوف بصياغات جديدة احيانا. هذا اشبه بكتاب قديم يعاد نشره على الانترنت. الوسيلة الحديثة لا تغير من حقيقة ان الفكرة قديمة ومنفصلة عن زمنها. اما الافكار الجديدة التي نعرفها اليوم ، فهي ثمرة التفاعل الايجابي مع الاسئلة الجديدة ، سيما الاسئلة التي تتناول المسلمات المعتادة والموروثة ، وهي ايضا ثمرة الفصل بين النص وما حوله من معارف وشروح واجتهادات بشرية.

الفكر والفقه الذي بين أيدينا اليوم ، معظمه يدور حول اسئلة قديمة ، ويعالجها بأجوبة قديمة أيضا. ويحتفل بعضهم أحيانا لأن فقيها أجاب على سؤال حول الصلاة على سطح القمر مثلا ، أو الطريقة المقترحة للاحتيال على أحكام الربا ببيع شيء وهمي بثمن أعلى من قيمة القرض ، ويسمي هذه الاشياء بالمسائل الحديثة ، ويطلق على صاحبها اسم "الفقيه المجدد". ونعلم ان هذا عبث لا طائل تحته. التجديد المطلوب ليس في الفروع الصغرى ولا في المسائل الافتراضية ولا في الاشكال. هذا تجديد لا يختلف

عن تجديد الديكور في بيت متهالك.

نحن بحاجة إلى فلسفة جديدة تعالج العلاقة بين الدين والعصر. ولا سيما التحديات والحاجات التي لم يعرفها الأسلاف. لدينا في عالم اليوم نظام اقتصادي جديد ، يختلف جوهريا في فلسفة عمله وآلياته واستهدافاته عن الاقتصاد القديم. ولدينا نظام سياسي جديد تماما ، في كل أركانه وتفاصيله والقيم الضابطة له والمفاهيم التي يسير عليها أو يستهدف اقرارها. تغير مسارات الحياة ادى بالضرورة إلى تغيير قضاياها ومشكلاتها. وهذا ينعكس على حياة الفرد الواحد ، وعلى العلاقات داخل العائلة ، وعلى علاقة اعضاء المجتمع ببعضهم ، وعلاقتهم بالدولة ، وعلاقة الدولة المسلمة بمجتمعات العالم الاخرى.

وتتوزع هذه الانعكاسات على كافة مجالات الحياة اليومية. انظر حولك وتأمل في أي شأن صغير أو كبير. سترى انماطا جديدة تشير لفلسفة مختلفة عما عرفه الماضون. فهذه كلها تحتاج إلى معالجة أساسية تبدأ بالارضية الفلسفية التي نبني عليها الرؤية الدينية لعالم اليوم ، ومن ثم الاحكام التي نريد تطبيقها على نحو لا يعطل الحياة ولا يضطر المسلم إلى التحايل أو يوقعه في حرج المقارنة بين حاجاته الدينية وحاجاته الحياتية.

Ω **كانك تدعو للبدء بالجانب الفكري – الفلسفي أولا ، ثم نذهب للفقه.**

تماما. عرف السابقون الفقه بانه علم الفروع. وهو تعريف صحيح. لانستطيع تطوير نظام فقهي متوائم مع العصر ، دون تجديد الاصول والارضية التي يقوم عليها. يهمني هنا الاشارة إلى مسألة ربما تثير قلق التقليديين عند أي حديث عن التجديد. وفحواها انهم يخشون من "تغيير" الشريعة تحت غطاء تجديدها. وهذا قلق مشروع ، لأن المقصد من كل هذه النقاشات ، هو تعزيز مكانة الشرع في الحياة وليس استبعاده.

ثمة ما يشبه التوافق على ان الجانب الاعظم من التجديد المطلوب يتناول التكاليف الخاصة بالمعاملات. فهذه هي التي طال موضوعاتها تحول جذري يتطلب مراجعة للاحكام المنظمة لها. وفي هذا الصدد ، الاحظ ميلا متزايدا لاعتبار المصالح العقلائية معيارا لنقد الاحكام. واستشهد هنا بما كتبه مثلا سادات فخر ، وهو من أساتذة الفقه المعروفين في الحوزة العلمية في قم ، الذي يقول ان المصالح العامة القابلة للادراك من جانب العقلاء ، هي ارضية الأحكام الخاصة بالسياسة العامة ، وان "تقييمنا لأحكام الفقه يتقرر على ضوء ما تحققه من أغراض. فلو أصدر فقيه حكماً ثم تبين أنه لا يحقق الغاية المنشودة ، فعليه أن يشكك في استنباطه"[31].

انتاج احكام توائم القيم الدينية ، وتستوعب تحديات الحياة الجديدة ، يجب التمهيد له بوضع رؤية دينية جديدة للانسان والعالم ، أي فلسفة عمل تستوعب التحولات المعرفية والاجتماعية والقانونية والسياسية التي جرت في العالم ، سيما في نصف القرن الأخير.

هذه الرؤية سوف تتضمن بالتأكيد مفهوما جديدا عن دور الاسلام في الحياة العامة ، ودور الفقه في تنظيم هذه الحياة. وكمثال جزئي ، فقد اقترحت في حديث سابق تغيير مسار الاستنباط ، بحيث يبدأ بالغاية وليس السؤال. أي اننا نبدأ بتقرير غايات التشريع واهدافه ، أو – حسب الشاطبي – المقاصد الشرعية ، ثم نسأل ما الذي يعين على تحقيق هذه المقاصد وما الذي يعيقها ، ثم نضع الاحكام بناء على هذا التقرير.

---

[31] علي سادات فخر : "العوامل المؤثرة في تطور الفقه"، في كتاب الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، مجموعة مؤلفين، معهد الرسول الأكرم،(قم 2003) ، ص 201

لتفصيل حول البناء على المصالح وكونها عرفية ، انظر توفيق السيف: مقاربة دينية لمبدأ العقد الاجتماعي. مجلة الكلمة العدد 63 ، ربيع 2009م / 1430هج art&http://www.kalema.net/v1/index.php?rpt=887

كمثل على هذه الطريقة : فقد تقرر ان من غايات التشريع ومقاصده صون المال. هذا يستتبع اسئلة عديدة: هل نقصد الاملاك الخاصة ام المال العام (الثروة الوطنية) ، ما هي السبل المعروفة حاليا لصون – أو زيادة – المال العام والخاص ، وما هي المعيقات؟ ، ما هو دور النظم والاستراتيجيات والسياسات والمؤسسات المالية المعاصرة في تحقيق هذه الغاية أو اعاقتها؟. ماهي علاقة هذه الغاية بالغايات والمقاصد الاخرى مثل صون كرامة الانسان ومنع استغلاله ، ومثل الاستقلال وتعظيم قوة البلد ، ومثل تمكين المجتمع المسلم وتعزيز تأثيره في القرار السياسي المحلي والدولي؟.

هذا مثال مختصر عن استنباط الاحكام بناء على رؤية جديدة لغايات التشريع ومقاصده. واعتقد ان تطبيقها سيقود إلى الغاء كثير من الاحكام ، التي لم تعد فعالة أو متصلة بهذا الزمن ، واضافة احكام جديدة لم تكن معروفة من قبل. اعتقد ان موقع البنك ومفهوم الربا مثلا سوف يتغير جذريا ، ومثله تعريف انواع التعاملات التجارية ، سيما الآجلة أو الافتراضية التي يتوقف فيها كثير من الفقهاء. وكذلك تعريف وعاء الزكاة والخمس ، وكثير من احكام العقود والضمان.. الخ.

الفصل الخامس

حول الحكومة الدينية واسلامية الدولة

مناقشة حول كتاب "نظرية السلطة في الفقه الشيعي"

معنى اسلامية الدولة

Ω **ولاية الفقيه التي ناقشها كتابك "نظرية السلطة في الفقه الشيعي" تفترض سلفا ان الحكومة الشرعية هي فقط الحكومة الدينية. السؤال البديهي: هل يجب ان يرأس الدولة فقيه كي تأخذ صفة الدولة الدينية؟.**

هذا سؤال ينطوي على مطبات خطرة. فهو يشير الى مفاهيم مختلطة في أذهان الناس. لهذا أجد من الضروري البدء بتحديد المفاهيم التي نعرضها. وأظن ان مجرد توضيحها سيجيب على السؤال.

دعنا نبدأ بمفهوم الدين ، فهل نعني به مجموع رسالة السماء ، أم آراء الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأعراف المسلمين؟.

في واقعنا الراهن ثمة خلط شديد بين الفقه والدين. وترى ان مسمى "عالم الدين" يطلق على العالم في الفقه. وهذا من الاعراف التي جرت وترسخت مع الزمن. حقيقة الأمر ان الفقه كعلم بات مختصا بجانب واحد من أمور الشريعة ، هو جانب الأحكام ، "وصار بالعرف مختصا بمعرفة الحلال والحرام" حسب تعبير الشيخ الطوسي[32].

الدين ليس كله حلال وحرام. ولا تشكل الأحكام (الواجب والمحرم) غير جانب صغير نسبيا من مجموعه. وحسبما رأى الشهيد الثاني فان بلوغ رتبة الاجتهاد في الفقه

---

[32] محمد بن الحسن الطوسي ، التبيان في تفسير القرآن 322/5

يتحقق بمعرفة مقدمات ست ، هي علم الكلام والنحو وأصول الفقه والتصريف ولغة العرب وشرائط الأدلة ، والأصول الاربعة وهي القرآن والسنة والعقل والاجماع. أما القدر الذي يدور حوله علم الفقه من المصادر الأصلية للدين ، اي الكتاب والسنة فهو "نحو 500 آية ، بحفظها أو فهم مقتضاها ، ليرجع اليها متى شاء... ومن السنة جميع ما اشتمل منها على الأحكام ، ولو في أصل مصحح رواه عن عدل ، بسند متصل إلى النبي والائمة"[33]. ونقل الشوكاني عن صاحب المحصول أن أحاديث الأحكام 3000 ، وعن احمد بن حنبل ان الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وآله ، ينبغي ان تكون الفا ومائتين[34]. وقال الغزالي: الاصل كتاب الله فلا بد من معرفته ، مع تخفيفين: الأول: انه لايشترط معرفة جميع الكتاب ، بل ما تتعلق به الأحكام منه ، وهو مقدار 500 آية. والثاني: لا يشترط حفظ هذه الآيات عن ظهر قلب ، بل يكفي المعرفة بمواضعها ليعود اليها عند الحاجة[35].

موضوع علم الفقه هو الشريعة بالمعنى الخاص ، اي احكام العبادات والمعاملات التي تشبه ما نعرفه الآن بالقانون. وقد أوضحت في حوار آخر في هذه المجموعة ضرورة التمييز بين الدين والشريعة ، وقلت ان مفهوم الدين أوسع من الشريعة. ولذا نميز بين اقامة الحكومة الدينية وتطبيق الشريعة ، الذي قد يحصل في دولة غير دينية.

---

[33] الشهيد الثاني زين الدين العاملي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، تحقيق: محمد كلانتر ، انشارات داوري (قم 1410 هج) 63/3

[34] محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، تحقيق شعبان اسماعيل ، دار السلام (القاهرة 1998) 719/2.

[35] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المستصفى في علم الأصول ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت 1993) ص. 342

بعد هذا الاستطراد أعود الى مفهوم الدولة الدينية ، فأقول ان الفهم العام في البلاد العربية والاسلامية ، يصرف الفكرة الى تعديل القوانين دون تغيير فلسفة النظام ، وهو ما اشتهر باسم "تطبيق الشريعة". وقد شكلت الكويت مثلا في 1991 لجنة ملحقة بديوان الأمير اسمتها " اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية" مع ان الكويت لم تعتبر نفسها دولة دينية ، ولا أحد اعتبرها كذلك. فالمقصود بتطبيق الشريعة هو تعديل بعض القوانين الجارية بما يلائم احكام الشريعة ، دون تغير هيكل النظام السياسي وآلياته وفلسفته.

وحصل مثل هذا قبل ذلك في باكستان حين استولى الجيش على السلطة في 1977 وأعلن قائده الجنرال ضياء الحق ان مهمته الأساسية هي تطبيق الشريعة. وفي مصر تبنى مجلس الشعب في 1982 خمسة مشروعات قوانين لتطبيق الشريعة. ومثل ذلك فعل جعفر النميري في السودان في 1983 ثم عمر البشير في 1989. لكن جميع هذه التجارب فشلت في إقامة العدل. فهل نعتبرها حكومات دينية ، اي مشروعة ، رغم انها لم تقم العدل الذي هو ابرز أغراض الدولة ومن أهم مرادات الدين ، كما قال تعالى "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط - الحديد 25"؟.

زبدة القول ان الدولة التي لا تقيم العدل ليست دينية وليست شرعية ، حتى لو التزمت في قوانينها بأحكام الشريعة أو ترأسها فقيه.

Ω لا زلنا بحاجة الى تحديد أدق لمفهوم الدولة الدينية. دعنا نعيد السؤال معكوسا: هل يمكن اعتبار دولة ما دينية دون أن يرأسها فقيه أو دون أن تلتزم بآراء الفقهاء في قوانينها؟.

حسنا. طالما أردت التعمق في المسألة ، فدعنا نذهب الى سؤال أسبق من هذا. لنقل: هل كان الغرض من رسالات السماء ، سيما رسالة الاسلام ، إقامة الدولة؟.

هذا سؤال يبدو لبعض الناس سخيفا. لأنهم يرون من الطبيعي أن يريد أهل الدين

إقامة دولتهم الخاصة. لكن هذا الأمر الذي يبدو بديهيا في الانطباع الأولي ، ليس كذلك في الحقيقة. لأننا نميز بين ان يكون إنشاء الدولة الخاصة هدفا للرسالة ، وبين أن تأتي الدولة كتطور طبيعي لتغير موازين القوى والثقافة السياسية ، بعد انتشار الدعوة الدينية. في الحالة الثانية لم تكن إقامة الدولة هدفا للرسالة السماوية ، بل حاجة لأتباعها ، فهي دولة تعبر عنهم كجماعة ، وليس عن الرسالة التي يؤمنون بها.

لاحظ المرحوم شمس الدين مثلا ، انه لم يرد في تراثنا ما يشير الى ان المسلمين قد سألوا الرسول (ص) عن هذه المسألة ، رغم اهميتها العظيمة ، ورغم انهم سألوه في المئات من القضايا الأخرى الأقل أهمية. وهو يعتقد ان السبب الوحيد هو وعيهم بكونها من الأمور البديهية التي لا تحتاج الى سؤال[36]. يؤكد الجابري على هذا المنحى بالقول ان جهاز الحكم الذي أقامه المسلمون في عهد الرسول وبعده ، كان انعكاسا لظرفهم التاريخي وحاجاتهم[37]. أما برهان غليون فذهب الى مدى أبعد ، فاعتبر ان عالمية الرسالة الاسلامية واعتمادها على التربية والتزكية والالتزام الذاتي ، تتعارض مع فكرة الدولة التي طبيعتها الارتباط باقليم محدد ، وجوهرها هو استعمال القوة الخارجية والقهر. الرسالة مشروع لتوحيد البشر ، بينما ترمز الدولة الى الانقسام. ولهذا فان الاسلام لم يول مسألة الدولة اهتماما ولم تكن من مشاغله[38].

خلافا لهذه الرؤية ، قال آية الله الخميني ان الشارع أمر بمجموعة أحكام يتوقف تطبيقها على وجود حكومة مبسوطة اليد. وان ترك المسألة من جانب الحكيم الصانع

---

[36] محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الاسلامي (قم 1994) ص 74-75

[37] محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر الاسلامي المعاصر ، ص 89

[38] برهان غليون : نقد السياسة ، الدولة والدين (بيروت 1991) ص. 58

أمر غير معقول. ولهذا فالواجب – منطقيا – ان يأمر الناس باقامة حكومة تطبق أحكامه ، لانها من جنس مقدمة الواجب.[39] لكنني جادلت في كتاب "نظرية السلطة" بأن كون المسألة بديهية ، لا ينتج - لزوما - ضرورة تشريعها. فثمة ضرورات كثيرة تركها الشارع للناس. وهذا وارد في أكثر المعقولات ، وما تبانى عليه العقلاء قبل الشريعة. فلا يبعد ان تكون الدولة - باعتبارها ضرورة عقلا - مما امضاه الشارع على ما تعارف عليه الناس ، أو اعتبره مصلحة عقلائية لا تقتضي تدخله الا ضمن الاطار العام. يضاف الى هذا اننا لسنا بصدد بيان ما هو معقول وما هو غير معقول ، بل بين ما ثبت لنا تشريعه وما لم يثبت.

اما المجادلة بكونها مقدمة للواجب ، فهو لا يكفي لاثبات وجوبها بذاتها. لانها أعم وأكبر من الواجب الاصلي ، ودورها اوسع كثيرا منه. والاصل ان تكون المقدمة دون ذي المقدمة من حيث الرتبة او المقدار او القيمة. ثم ان قوله بالوجوب المقدمي قد يجادل بان استعمال الدليل العقلي في اثباته مشروط بانحصار الوسيلة في هذه المقدمة دون غيرها. وهذا غير قطعي. ولو فرضنا القطع به ، فهو لا يستدعي اكثر من قيام الدولة – اي دولة – بالواجب المطلوب. اما اشتراط الصفة (اي كونها دينية ام لا) فوصف زائد وليس جزء من الواجب.

نعم يمكن الاستدلال على وجوب قيام الحكومة بالتكاليف الشرعية بعد وجودها. هذا التكليف موجه لرجال الدولة وليس لعامة الناس. وهو مختلف عن فحوى كلام الخميني الذي يقتضي كون اقامة الدولة واجبا في الاصل ، وان هذا التكليف موجه لعامة الناس.

---

[39] روح الله الموسوي الخميني: كتاب البيع 461/2

هذه المجادلة تستهدف التمييز بين صورتين لفكرة الحكومة الدينية:

الاولى: اعتبار إقامتها غرضا محددا للرسالة الالهية. وهذا يستوجب ورود أمر صريح من الوحي وتفصيل القول في شكلها وطريقة عملها. في هذه الحالة نصف الدولة بأنها دينية ، اذا قامت على وفق ما ورد في البيان الشرعي وطبقت مقاصده. وهذا ما نسميه في أصول الفقه بالواجب لذاته.

الثانية: اعتبار وجود الدولة أو إقامتها من بديهيات الحياة الاجتماعية التي لا تستقر ولا تتقدم إلا بها. وهذا يستوجب تذكير المجتمع بهذا الواجب ، مثلما نذكرهم بضرورة العلم والعمل والنظافة ، كي لا يجهلوا ولا يجوعوا ولا يمرضوا. في هذه الحالة نعتبر الدولة اسلامية بمعنى انتسابها الى المجتمع المسلم ، ونسميها دينية اذا التزمت في فلسفة عملها بالقيم الدينية. هذا النوع من الواجبات نسميه بالواجب لغيره ، ونقول ان وجوبه طريقي ، بمعنى انه وجب لأنه وسيلة لانجاز اغراض واجبة.

Ω ماذا عن رئاسة الفقيه لهذه الحكومة؟.

الأصل في الحكم والقانون انه عام ومرتبط بموضوعه. غرض الأحكام الشرعية هو تحقيق غاية محددة. وخطاب التكليف موجه لجميع الناس ، بغض النظر عن أشخاص القائمين بالتنفيذ. لو كان تطبيق الشريعة أو إقامة الحكومة مشروطا برئاسة الفقيه لها ، لوجب توجيه الأمر الى الفقهاء وليس الى عامة الناس. وعندئذ فليس على العامة تكليف ولا يعد هذا من واجباتهم. نعلم طبعا انه ليس لدينا مثل هذا النوع من الأحكام الخاصة بطبقة أو صنف من الناس ، الفقهاء أو غيرهم. حتى الروايات التي تشير الى "واجبات على العلماء" مثل نشر العلم وبيانه للناس ، فهي ليست في بيان واجبات شخصية محددة ، بل هي من نوع الارشادات وبيان الاولويات ، والمقصود بها عموم

العلم. ومثلها الروايات والآيات التي تربط العلم بالعمل وتعتبر العلم حجة على حامله.

Ω **في كتابك "نظرية السلطة" نقلت مجادلة للملا النراقي ، فحواها ان الأمر بالولاية عام على نحو الكفاية. لكنه اعتبر الأمر موجها للعلماء على نحو الأولوية ، لأنهم الأعلم بموضوعه. يبدو لي هذا الرأي معقولا.**

لا لا اعتبره رأيا معقولا ، في هذا الباب خاصة. الحقيقة ان النراقي كان يستدل على شرعية تصدي المجتهد لولاية القضاء ، وليس لرئاسة الحكومة. وقد شرحت ذلك في الكتاب. كما أن قوله بأن العلماء معنيون به على نحو الأولوية ، يقود بالضرورة الى إضافة تكليف ، وهو بذاته يحتاج الى دليل مستقل. لأن الأصل في كل موضوع البراءة من الحكم. وفي مثل هذه القضايا الخطيرة ، نحتاج الى دليل مناسب كي يحمل ثقلها.

اقامة العدل

Ω الحقيقة انه كلما طرح موضع الدولة الاسلامية للنقاش ، قفزت الى السطح مفاهيم جدلية مثل "الحاكمية" التي نادى بها سيد قطب ، و"ولاية الفقيه" و"الخلافة" التي نادى بها "حزب التحرير" سابقا ويدعيها تنظيم "داعش" حاليا. هذه الطروحات كثيرة المشاكل. سؤالي الأول: كيف تنظر الى مفهوم "الحاكمية" التي اقترحها قطب ؟.

ما كان لهذه المفاهيم ان تثير ذلك القدر من الجدل لولا محمولها السياسي الفعلي. فكل منها يشير الى طرف له دور محوري في صراعات سياسية راهنة. غرضي من هذه الاشارة هو بيان ان معظم الجدل القائم حولها ، مضمونه سياسي أو اغراضه سياسية. فالناس يعارضونها أو يؤيدونها بالنظر الى موقعهم في الصراع ، مع تيار الاخوان المسلمين مثلا أو ضدهم ، بغض النظر عن المبررات العلمية أو القيمية للمفاهيم محل الجدل. مفهوم "الحاكمية" نقله الشهيد سيد قطب عن ابي الأعلى المودودي ، الداعية الهندي المعروف. وكان غرض المودودي التاكيد فقط على امكانية الدولة الدينية. وقد دعا في عدد من خطبه الى حكومة اسلامية في باكستان عند تأسيسها. لكن يبدو انه تخلى عن هذا المشروع بعد 1955. وبقيت "الجماعة الاسلامية" التي كان بين مؤسسيها الأوائل ، تشارك بشكل مباشر أو غير مباشر في الحياة السياسية ضمن النظام العسكري القائم حتى وفاة المودوي في 1979. ويمكن القول بصفة عامة ان الجانب السياسي من عمل المودودي اتسم باللين والسلمية ، رغم تطرفه اللفظي في الفترة بين 1948-1955. بعبارة أخرى فان فكرة "الحاكمية" التي طرحها كانت نظرية اجمالية لا تنطوي على مضمون اقصائي بارز.

أما دعوة سيد قطب فقد أثارت جدلا كثيرا. لأنها جاءت في سياق انكار صلاح المجتمع وايمانه. وقد اخذ عليه ناقدوه تشدده في القول بجاهلية المجتمع الذي لا يعمل

على أسلمة مؤسساته وحكومته. واثارت الفكرة حماسة شباب الاخوان المسلمين حتى اعتبروا سيد قطب ملهمهم الرئيس. وبعد اعدامه في 1966 أصبح الايمان بالفكرة مثل مؤشر على التوجهات السياسية للاخوان ، رغم انها بقيت نظرية منفصلة ، لم يحولها أحد الى خلفية لبرنامج سياسي يمكن طرحه على الجمهور.

اما نخبة الاخوان وكبار الجماعة فقد كانوا أميل الى رفض الفكرة. ونشر مرشد الجماعة حسن الهضيبي كتابا بعنوان "دعاة لا قضاة" كرسه لاقناع اعضائها بالتبرؤ من محمولات الفكرة وتداعياتها. كما ان عددا كبيرا من شخصيات الجماعة ، اعلنوا صراحة رفضهم لها. ونسبها بعضهم الى ما اسماه الشيخ يوسف القرضاوي "فقه المحنة" الذي يصدر عن حالة انفعال بظروف العسر وليس عن موقف قطعي أو طويل الأمد.

فكرة "الخلافة" التي تبناها "حزب التحرير الاسلامي" لم تثر اهتماما كبيرا. لأن الحزب نفسه بقي هامشيا وغير ذي تأثير بارز في الحياة العامة. لكن الجدل الكبير الذي أثارته ، يرجع الى عام 2014 حين تبناها وأعلن قيامها تنظيم الدولة الاسلامية في العراق والشام "داعش". لكن ليس من المرجح ان يكون للفكرة شأن على المدى الطويل. لأن التنظيم شوه صورتها بالمذابح التي أقامها والفضائع التي ارتكبها في كل مدينة سيطر عليها ، في سوريا والعراق ، فضلا عن عمليات القتل الواسعة التي قام بها ضد مدنيين في دول عديدة ، لاسيما خلال عام 2015.

- **يبدو ان مفهوم "الحاكمية" الذي طرحه سيد قطب أثر بعمق على التيار الاسلامي ، رغم محاولته التبرؤ منه.**

لا أرى الأمر على هذا النحو ، سيما بالنسبة لنخبة الاسلاميين. لكن يجب الانتباه الى ان فكرة تحكيم الشريعة تشكل قناعة مشتركة عند الجميع. مع ان الاكثرية لا يقبلون

بالمحمول الثانوي للفكرة ، اي تجهيل المجتمع. بعبارة اخرى فان الاسلاميين لم يأخذوا بفكرة سيد قطب. فقد كانت موجودة ومتبناة قبله. لكنهم ربما انشغلوا بالجدل فيها ، بسبب تاثيرها على القاعدة الشبابية للجماعات الدينية ، أو لأن هذه الجماعة وجدت نفسها متهمة بتبني فكرة سيد قطب.

ان أبرز المؤاخذات على الشروحات التي قدمها سيد قطب ، تتمثل في المفاصلة الحادة بين القائلين بحكم الله وسائر الناس ، واعتباره كل قانون غير الشريعة باطلا ، وان طاعته نوع من الشرك أو الجاهلية. بالمقارنة فان د. حسن الترابي ، وهو من مؤسسي تيار الاخوان المسلمين في السودان ، يقدم تفسيرا مفارقا لفكرة الحاكمية ، حيث يعتبر حاكمية الله في المجال السياسي ، منصرفة الى تمكين إرادة الأمة التي تصنع القانون وتقيم الدولة ، وتعبر عن قيمها الدينية من خلال المؤسسات الدستورية والسياسية. وهو يعتبر ان هذا هو المقصود الاصلي بالاجماع المصنف في أصول الفقه كأحد مصادر التشريع. وأجد ان فكرة الترابي تحاكي في جوانب ملفتة فكرة الدولة المدنية الحديثة.

Ω الغرض من السؤال كان استيضاح العلاقة بين مفهوم "الحاكمية" ومفهوم "ولاية الفقيه"

يمكنك العثور على خيط علاقة بين الاثنين. لكنه ضعيف نوعا ما. تنتمي "الحاكمية" الى الاطار المفهومي لعلم الكلام ، أو ما يسمى بالاصول. اما "ولاية الفقيه" فهي نظرية فقهية. وبهذا فهي تحسب بين الفروع. كما ان الحاكمية تعبر عن موقف شخصي/اعتقادي. اما الثانية فهي حكم شرعي لمن يقلد الفقيه المؤمن بالنظرية ولا يترتب عليها موقف سياسي بالضرورة. وفي الجانب الآخر هي موقف سياسي لمن صوت على دستور الجمهورية الاسلامية ، حتى لو لم يكن مسلما ، أو لم يكن مقلدا لفقيه يؤمن بها. بعبارة اخرى فهي نظرية فقهية تحولت الى مادة دستورية في دولة محددة ، يقبل بها من

يقبل بهذا الدستور.

Ω **من الناحية الواقعية ، فكلا الفكرتين تجتمعان في اطار الدعوة لأسلمة الدولة ، فمن يؤمن بهذا يؤمن بهما أو بأحدهما بالضرورة ، اليس كذلك؟**

ليس صحيحا. هناك كثير ممن يدعو لأسلمة الدولة. لكنه لا يؤمن بفكرة الحاكمية في الاطار الذي طرحه المودودي وقطب. وهناك من يؤمن بها لكن إيمانه محصور في المستوى النظري ، ولا يترتب عليه تكفير أو تجهيل للمجتمعات التي لا تؤمن بالفكرة. من ناحية اخرى فان فكرة ولاية الفقيه رائجة في الاطار الشيعي فقط. ونعلم انها ليست موضع اجماع ، حتى بين الذين ينتمون الى تنظيمات سياسية تسعى لأسلمة الدولة.

يهمني الاشارة هنا الى خلط ناتج عن الجدل السياسي في الفكرتين. جميع المسلمين يتحدثون عن "حكم الله" و "حاكمية الشرع" ، وهما مفهومان اوسع كثيرا من فكرة الحاكمية المذكورة سلفا. في الجانب الاخر هناك من يرى ولاية الفقيه في أمور محددة ، مثل القضاء ووظائف القاضي. وهذا جزء مما يسمى بالولاية الخاصة التي لا تتضمن ولاية سياسية ، سيما الجزء المعروف بالولاية الجبرية. هناك ايضا من يرى ضرورة اتباع الفقهاء في أمور الدين لأنهم اعلم الناس بها.

وقد ادى الجدل السياسي ، ولا سيما بسبب مشاركة غير العارفين بالفكرتين وتفاصيلهما الى تشويش كثير. هناك من يكتب في الصحف عن المؤمنين بولاية الفقيه أو عن الولي الفقيه وكانه شيطان أو تابع للشيطان. وهناك من يكتب عن الحاكمية وكانها رجس من عمل الشيطان. أقول ان هذا كله من الجهل أو انه يستهدف التجهيل. ولهذا فليس له قيمة ولا يستحق ان نصرف الوقت على مجادلته.

Ω حسنا ، دعنا من الفكرتين. لكنك تعلم ان الدافع للحديث عنهما هو الجدل الشديد حول واقعية الدعوة الى حكم الاسلام في هذا العصر. بعبارة اخرى: هل نستطيع التوصل الى نظام سياسي يقوم على القيم الاسلامية ويستجيب في الوقت نفسه للتطورات التي توصلت اليها البشرية في هذا الزمان ، سيما في خصوص الدولة وعلاقتها مع المجتمع؟.

نعم. هذا ممكن في رأيي. ولدينا تجارب جزئية تبرهن على قابليته للانطلاق والتطوير. لكننا بحاجة الى حسم القول في أمرين ، هما: أ) كون الجمهور شريكا في صناعة الفكرة والمؤسسة ، و ب) الالتزام في تطويرها بروح الدين وقواعده العامة والقيم العليا ، وليس بالفقه الموروث. وسنعرض خلال هذا النقاش لجوانب من المسألة بما يكفي لتوضيح كيفيتها ومبرراتها. وللمناسبة فان كتابي "حدود الديمقراطية الدينية" يحاول الاجابة عن هذا السؤال ، من خلال مقاربة سوسيولوجية ، ويدرس المسألة في نموذج سياسي قائم. بينما دار الكتاب الاخر "الديمقراطية في بلد مسلم" حول الاشكالات النظرية والفلسفية التي يثيرها تركيب الدين والديمقراطية. أقول ان اقامة نظام ديمقراطي على أرضية القيم الدينية أمر ممكن نظريا وعمليا ، ضمن قراءة للطرفين تتسم بالتحرر ولا تستسلم لمقولات السابقين.

Ω ماهي – في رأيك – ابرز عيوب مفهوم الحاكمية ؟

لعل ابرز عيوبها في ظني هو انها تستبطن منظورا شموليا للعلاقات السياسية والاجتماعية. ومن هنا فهي قابلة لتبرير نظام حكم ايديولوجي شمولي. ونعرف من تجربة البشرية ان هذا النوع من الانظمة تهديد جدي لكرامة البشر وحقوقهم وحرياتهم. ومن اراد التوسع في هذا الباب فليرجع الى كتاب حنا ارندت "اسس التوتاليتارية" ، أو كتاب كارل بوبر "المجتمع المفتوح واعداؤه" ففيهما ما يكفي من بيان لخطر الشمولية على الانسان والمجتمع ، ايا كانت الايديولوجيا التي تستند اليها.

الظهور الاول لفكرة الحاكمية في السياسة ترجع الى حرب صفين عام 37 هجرية ، حين نادى الخوارج ان "لاحكم الا لله" فرد عليهم امير المؤمنين علي بن ابي طالب فيما روي عنه " نعم انه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة. وإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله فيها الاجل ، ويجمع به الفئ ، ويقاتل به العدو ، وتأمن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوي ، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر". بمعنى ان عليا أخذ المسألة الى نهايتها الواقعية ، وهي ان حكم الله سيجري على يد الرجال ويطبق بواسطتهم. ومن هنا فان فهم حكم الله واستيعابه ، سيكون مشروطا بالقابليات الذهنية والروحية لمن يطبقه ، أو مشروطا – حسب تعبير هانس- جورج غادامر الفيلسوف الألماني – بالأفق التاريخي للجماعة التي يجري فيها تأويل النص أو المثال المجرد ، وتحويله الى مفهوم عملي قابل للتطبيق في الحياة اليومية.

رأيي اذن ان حاكمية الله أو حاكمية الاسلام ، هي في نهاية المطاف فكرة يؤمن بها جميع الناس أو بعضهم ، تنصرف لاحقا الى سلطة ينشئها متغلب ، أو يمنحها المجتمع لاشخاص محددين يحكمون باسم النظرية أو الايديولوجيا أو يسعون لتطبيقها. حاكمية الله أو حاكمية الشرع ، هي في نهاية المطاف حاكمية البشر أو فريق منهم ، فما الذي يميزها عن غيرها ، ولماذا نهتم بها على وجه الخصوص؟. ثم ماذا يهمنا من مفهوم الحاكمية ، ما الذي نريد علاجه من خلال هذا المفهوم: هل هو دور الاسلام ام مكانته ام دور المسلم وواجباته؟. فيما يخص السلطة ، قلت سلفا اني أرى ان المجتمع هو وعاء السلطة ومصدرها ، وهو الذي يختار من يحكمه وكيف يحكمه.

Ω تقول ان إقامة العدل هو الغرض الرئيس من المعالجة الدينية لمسألة السلطة. وان السعي لانجاز هذا الغرض هو معيار إسلامية الحكومة وشرعيتها. كيف تصف حكومة تسعى لهذا

الغرض وهي غير مسلمة ، أو يقودها اشخاص غير مسلمين أو غير ملتزمين بالواجبات الدينية على الصعيد الشخصي؟.

إقامة العدل أحد الأغراض الكبرى للرسالات السماوية جميعا ، كما ورد في الآية المباركة "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط – الحديد 25". وفي الحديث عن النبي (ص) "بالعدل قامت السماوات والأرض". ولهذا فمن البديهي اعتبار إقامة العدل والسعي اليه والقيام بالعدل بين الناس ، معيارا لشرعية السلطة والحكومة. هذا من حيث المبدأ.

اما ما يتعلق بالوصف ، فالسؤال ينصرف الى عدة فروع: الأول يخص نسبة الاسلامية الى الحكومة. هذه النسبة اما ان تعبر عن التزام الحكومة بتعاليم الدين ، أو انتسابها الى المجتمع الذي أقامها ، اي مجتمع المسلمين. الثاني يخص نسبة الحكومة الى الحاكم. فاذا كنا نتخذ النظرة القديمة التي تنسب الدولة الى الحاكم ، فوصفها مستمد من وصفه. اما اذا اخذنا الواقع القائم في عالم اليوم ، اي كون الحكومة مؤسسة قائمة بذاتها ومستقلة عن رئيسها ، فان وصفها منفصل عن وصف الرئيس. الفرع الثالث يخص معنى الالتزام بالدين. فهل نقصد التزام شخص الحاكم بجميع تعاليم الفقيه وفتاواه ، ام الالتزام الاجمالي بما هو لازم في الدين كالصلاة والصيام ، وعدم الجهر بالمنكرات المتفق عليها. فكل واحد من تلك الاسئلة يترتب عليه حكم مختلف عن الآخر.

في رأيي ان العدل شرط لشرعية أي سلطة سواء كانت سياسية أو غيرها. أما بالنسبة للحكومة ، فإنها تحتاج إلى شرط إضافي ، وهو تمثيلها لشعبها على نحو صحيح ونظامي. فإذا كان شعبها مسلما ويريد الحكم بالإسلام ، فعليها أن تفعل ذلك كي تحافظ على شرعيتها. أما بالنسبة للمجتمعات غير المسلمة فلا موضوع لهذا الشرط. وهذا في رايي جار سواء كان رئيس الدولة مسلما أو غير مسلم ، ملتزما أو غير ملتزم. لأن رئيس

الدولة في النظام الحديث اقرب الى كبير الموظفين ، ووظيفته تطبيق الدستور والقانون. فجوهر الموضوع هو مؤسسة الدولة وليس شخص الرئيس. والله اعلم.

Ω هل تقع المسؤولية في إقامة العدل على كافة الناس ام على النخبة القادرة؟.

اذا قلنا بأن اقامة العدل هو غرض الرسالات السماوية وهو أمر الله ، فهو ملزم لكل مكلف بالاستماع للنبي والاستجابة لأمر الله ، اي كافة الناس ، حسب تصريح الاية المباركة "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون – سبأ 28". ثم ان اقامة العدل مصلحة ثابتة لكل انسان. وهو ضرورة لصون كرامته وازدهار حياته ، وارتقائه في مدارج الكمال. لكن – بحسب طبائع الامور – فان الناس يتفاوتون في مقدار التكليف الملقى على عاتقهم. فشدة التكليف تبدأ بالاعلم بالمسألة والاقدر عليها والاكثر نفوذا بين الناس. ثم تصل الى عامة الناس. لكن لا يوجد احد غير مكلف أو غير معني.

اذا صح هذا القول فهل يترتب على المتخلفين عن أداء هذا الواجب إثم أو عقاب في الدنيا أو الآخرة؟. هذا ما لا استطيع الحكم فيه. مع اني أرى ان ترك الناس للسعي في إقامة العدل أو سكوتهم عن استمرار الظلم ، يؤدي عادة الى فساد دنياهم ، وتخلف مجتمعاتهم وضعفهم وضياع كرامتهم. وهو ما عرفناه من تاريخنا وتاريخ البشرية عموما ، وما نراه عيانا في واقعنا المعاصر.

Ω تقول الآية الكريمة "إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم – النساء 97". اليس في الآية دلالة واضحة على تأثيم القاعدين والمتهاونين في إقامة العدل؟.

صدقت. هكذا أفهم الآية ، ولو كان الامر متعلقا بنفسي على وجه التحديد ، لأخذتها على هذا النحو. لكنك تسألني عن حكم عام ، وهو ما لا استطيعه.

Ω **لو قامت دولة على أساس الجور ثم جنحت للعدل ثم عدلت عنه إلى الظلم. فهل ستكون فاقدة للشرعية أولاً ثم تصبح شرعية ثم تنزع منها الشرعية حسب التزامها بإقامة العدل؟. بعبارة اخرى هل يمكن الحديث عن الشرعية كوصف ثابت ام مرن؟.**

على القول بان شرعية الحكومة ترتبط بعملها الفعلي ، فان بقاء شرعيتها رهن ببقاء عدلها. لكن المسائل نسبية. لان القيام بالعدل ومفهومه التطبيقي أمر نسبي. ولهذا فقد يكون كاملا أو ناقصا أو متدرجا. والذي أرى أن رضا الناس عن حكومتهم جزء من مفهوم المشروعية. وهو قد يعوض نقص العدالة في بعض الأوقات. بل قد يمكن القول أن التطبيق العملي لمفهوم العدالة راجع إلى العرف العام ، أو ما يسمى اليوم بالرأي العام. وبالتالي فانه يمكن النظر إلى المكونات الجوهرية للعدل الاجتماعي بشكل متزامن ومترابط مع رضا الناس عن حكومتهم وتمثيلها لمصالحهم ، باعتبارها جميعا أجزاء من منظومة الشرعية. وأريد الإشارة أخيرا إلى ضرورة التمييز بين المفهوم الفقهي والمفهوم الفلسفي للشرعية السياسية ، فهما لا يتطابقان بالضرورة. حين ندرس المسألة من زاوية فقهية ، فالمفهوم الذي نستعمله هو الفقهي. أما حين نتحدث عن الجانب العملي فإننا نستعمل المفهوم المستفاد من الفلسفة السياسية.

ولاية الفقيه

Ω هل تنظر الى مسألة "الدولة" وممارسة الحكم كموضوع فقهي كي تقدم فيها بحثا فقهيا؟.

لا اعتبر الدولة والسلطة من قضايا الفقه بالمعنى التفصيلي ، بل بالمعنى الاجمالي. فيما يخص المعنى الاول: لدينا احكام فقهية كثيرة تتعلق بالدولة ، اما كناظم لبعض أعمالها أو كمضمون لتلك الأعمال. القضاء مثلا يتوقف على سلطة الدولة ، المال العام يعتبر ابرز موضوعات عمل الدولة ، وفي كلا الموضوعين يتدخل الفقه بصورة واسعة.

أما في المعنى الاجمالي ، اي: هل الدولة ضرورة ام لا ، وكيف نقيم نظام دولة ، وكيف نضع القانون.. الخ ، فهي ليست مسائل فقهية ، وليس فيها ، كما أظن ، احكام شرعية نهائية. بل هي متروكة للعقل الجمعي وارادة المجتمع كي يضع خياراته في كل عصر وبلد بحسب حاجاته وظروفه.

لماذا اذن نعقد مناقشة فقهية للمسألة؟. الجواب: قصدت في هذا الكتاب "نظرية السلطة في الفقه الشيعي" مناقشة مسألة فقهية محددة ، هي نظرية "ولاية الفقيه" المعروفة ، وليس مناقشة مسألة الدولة ككل. حين تناقش نظرية في موضوع أو قضية محددة ، فعليك تحديد الاطار المنهجي للنقاش. وقد اخترت مناقشة النظرية في نفس الاطار المنهجي الخاص بها ، اي الفقه الشيعي.

Ω أين تقع ولاية الفقيه من المجادلات القائمة حول اسلامية السلطة؟

لعل المدخل الصحيح للجواب على السؤال هو بيان كيفية اكتساب السلطة السياسية صفة "الاسلامية". ثمة ثلاثة آراء في هذا الصدد:

الرأي الأول يقول أن السلطة شأن ديني في الاصل باعتبارها مصلحة عامة ضرورية. لكن اهتمام المشرع بها مركز على وظائفها وليس شكلها أو طريقة إنشائها. ما يريده الدين من الدولة هو ان تكون مقيمة للعدل ، حامية لحقوق الناس ، بغض النظر عن شكلها. لأن الشكل والكيفية والأولويات أمور عرفية ترجع للمسلمين في كل زمن ومكان. ويذهب الى هذا الرأي عدد من الفقهاء البارزين مثل آية الله منتظري ، الذي يعتقد ان قبول الناس ورضاهم الصريح والنظامي شرط لأي ولاية سياسية ، بما فيها ولاية الرسول والأئمة المعصومين. ويميز في هذا المجال بين الولاية الدينية الثابتة بالنص ، والولاية السياسية التي تتوقف على البيعة العامة الصحيحة الاركان.

ويبني منتظري هذا الرأي على فرضية أن حاكمية الله مودعة في الأمة ، والأمة تفوضها إلى من تشاء. وبناء عليه فهو يعطي للأمة حقا مطلقا في فرض ما تشاء من الشروط على الحاكم ، لجهة تعيين مدة الحكم أو كيفيته أو نظام عمله الخ. أما آية الله صانعي فلا يجيز حتى إمامة الصلاة للفقيه ، إذا كان الناس غير راضين به ، فضلا عن رئاسته للدولة. وهذه الآراء قائمة على أرضية أن السلطة حق للناس ، وإنهم يقررون الشكل المناسب لحياتهم في كل عصر. والشرط الوحيد هو أن يكون ذلك في إطار المفاهيم العامة للشرع ، وليس بالضرورة فتاوى فقيه معين في زمن معين. صفة الاسلامية في هذا الرأي تتولد عن قيام الدولة بالاهداف العليا التي يريدها الدين ، سيما العدل ورضا العامة.

الرأي الثاني فحواه أن الشريعة حددت نموذجا خاصا للحكم الديني هو إمامة المعصوم. وهذا النموذج منصوص عليه ، فلا يمكن تغييره. وهو لا يرجع للناس بل للشارع المقدس. وهو مصلحة دينية وليس مصلحة عرفية. وفي غياب المعصوم فان نائبه هو القائم مقامه ، وله جميع سلطات المعصوم وصلاحياته. وهذا هو الأساس في

نظرية ولاية الفقيه. ويستدل أصحاب هذا الرأي عليه بجملة من النصوص العامة ، فضلا عن أدلة عقلية. وبناء عليه فان الدولة تتصف بوصف الاسلامية اذا تولى قيادتها من اعتبره الشارع أولى الناس بهذا الدور.

الراي الثالث يجادل أن السلطة ليست شأنا دينيا ، بل هي أمر عرفي عقلائي تركه الشارع المقدس للناس ، مثل سائر الأمور العرفية. والمرجع العلمي للبحث في مسألة السلطة ليس الفقه بل الفلسفة السياسية. وفيما يتعلق بدور الدين في النظام السياسي ، فان هذا الرأي يوجب على الدولة الالتزام بالقيم العامة للدين ، والتي لا يختلف عليها العقلاء في كل العصور والأديان ، مثل قيمة العدالة والمساواة وقيمة النظام وعمومية القانون. هذا الرأي يشبه الرأي الأول الى حد كبير ، لكنه لا يفترض التزام الدولة بآراء الفقهاء ، بل بالقيم العليا للدين.

بكلمة أخرى فهو ينظر إلى جوهر فكرة الدولة ، فيقرر انها شأن عقلائي اقره الدين ، وليست من ابتكاراته. أما كيفية الإدارة وممارسة الحكم فهو يرجع إلى توافق المجتمع أو ما يسمى بالإرادة العامة. أما اتصاف الحكم بالإسلامي أو غيره فهو يرجع إلى قبول المجتمع له على هذا النحو ، أي انه نسبة إلى المجتمع وليس إلى النظرية.

- **في مقدمة كتابك "نظرية السلطة في الفقه الشيعي" قلت أن غرض البحث هو اختبار إمكانية عرض نظرية جديدة لشرعية السلطة في الإسلام. نعلم ان هذك نظريات اخرى موازية لولاية الفقيه. فلماذا نسعى لاستنباط نظرية جديدة؟.**

هذه طبيعة العلم. لا توجد في العلم نظرية نهائية. كل نظرية هي واحد من الاحتمالات. وكل مساهمة علمية هي خطوة صغيرة أو كبيرة على طريق تكامل العلم ، وهو تكامل لا يصل ابدا الى مستوى الكمال ، ولا يصل الى نهاية. طبيعة العلم التصاعد

والتطور والارتقاء ، وهذا مسار ليس له نهاية أبدا.

فيما يخص نظرية ولاية الفقيه ، فهناك بالفعل نقاش واسع حول الموضوع ، في مجامع العلم الديني ، لا سيما في إيران. وهناك أطروحات مختلفة ، بعضها ينطلق من نفس الأساس الفلسفي أو الفقهي لولاية الفقيه ، ويقترح صيغا أرق من الصيغة الحالية للنظرية. وبعضها ينكر جدوى ولاية الفقيه وقابليتها للاشتغال في الدولة الحديثة.

في اعتقادي ان الدين الإسلامي يتسع لأكثر من نظرية وأكثر من ممارسة سياسية. وعلينا أن نسعى لاكتشاف الإمكانات التي يتيحها النص الديني والعقل الجمعي للمسلمين في كل عصر. وطريقنا في ذلك هو الاجتهاد بمفهومه الواسع. وقد عرضت في الكتاب المراحل المختلفة التي مر بها التفكير الفقهي في مسألة السلطة ، حتى وصوله إلى مرحلة ولاية الفقيه. نعلم ان النظرية لم تصبح مشهورة قبل الربع الاخير من القرن العشرين ، ولم تظهر اصلا في النقاشات العلمية قبل القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ، حتى في ابسط صيغها. لكن الاهتمام بها اتسع لاحقا ، حتى اصبحت احد الأجوبة المحورية على سؤال السلطة في الفقه الشيعي. بديهي ان ظهورها واتساع الاهتمام بها ، كان ثمرة لتزايد الاسئلة وتوسع البحوث الفقهية تبعا له.

لهذا ، وعلى المنوال نفسه ، فالمتوقع ان يؤدي تطبيق النظرية في نظام سياسي ، الى ظهور اسئلة جديدة واشكالات لم تنكشف قبل ذلك. هذه – كما قلت - طبيعة العلم. ومثلما حلت هذه النظرية محل غيرها ، فسوف يأتي المستقبل بغيرها في محلها. نظام القيادة السياسية وأرضيته الفلسفية ليس من الثوابت الدينية ، بل هو انعكاس لحاجات المجتمع وتطلعاته ومستواه الثقافي ونوعية التحديات المتوجهة إليه. ومع تغير هذه فلا بد أن تتغير مفعولاتها.

لا بد هنا من الرد على المحاولات الهادفة لرفع النظرية من مستوى الفقه الى مستوى العقائد. اي اعتبارها من قطعيات الدين أو ثوابت الشريعة. هذه المحاولات دافعها سياسي محض ولا أهمية لها في الحقل العلمي. "ولاية الفقيه" ليست أكثر من رأي فقهي ولد نتيجة لاجتهاد الفقهاء ، وأدلتها ومبرراتها لا تخرج عن هذا السياق. ولهذا فهي ، مثل اي نظرية فقهية أخرى ، قابلة للنقد والنقض والتعديل والمحاججة. وليس لهذا أي أثر سلبي على الشريعة. ولا ينبغي ان يثير أي قلق.

Ω **طرح المرحوم السيد محمد الشيرازي نظرية بديلة اسماها "شورى الفقهاء". هل تراها مرحلة أكثر تقدما أو بديلا افضل من "ولاية الفقيه" في صيغتها المعروفة؟.**

الذي يظهر لي أن نظرية استاذنا المقدس آية الله الشيرازي رضوان الله عليه ، لا تقدم بديلا أفضل من "ولاية الفقيه" في صيغتها المعروفة. حاول الاستاذ رحمه الله معالجة اشكال استبداد احد الفقهاء بالرأي ، فاقتراح مجلس حكم يتألف من عدة فقهاء. الإشكالات الواردة على ولاية الفقيه لا تتناول عدد الفقهاء القائمين على السلطة ، بل أدلة هذه الولاية ، وقابليتها لضمان العدالة ، وعلاقة الدولة بالمجتمع في ظلها.

لكن الرؤية العامة التي بنى عليها المرحوم رأيه ، لا تختلف عن المباني المعروفة لولاية الفقيه. فهو مثلا يسلم بان السلطة العليا في الدولة حق خاص للفقيه ، وان الفقيه يحكم برأيه ولا يلتزم بالدستور الذي يمثل نوعا من العقد بين الحاكم والمواطنين. كما لا يعتبر الفقيه ممثلا للشعب أو وكيلا عنه ، بل حاكما بموجب نيابته عن المعصوم. وقد ناقشت هذه المباني جميعا في فصول الكتاب. وأرى انها غير صالحة.

Ω **تطورت نظرية السلطة في الفقه الشيعي على مدى زمني طويل نسبيا ، وكانت مراحلها المتتالية انعكاسا للمعطيات الواقعية في زمنها. هل يعني هذا ان جميع الأطروحات نتاج**

بشري جرى تكييفه مع الدين ، وانها ليست دينية بمعنى كونها تكليفا إلهيا في الشكل أو المضمون؟.

هذا صحيح. معظم الاراء الفقهية الخاصة بالمعاملات والولايات ، جاءت ردا على اسئلة وحاجات جديدة ، لم تكن قائمة أو منظورة في زمن النص. والحقيقة ان هذا هو المبرر الوحيد للاجتهاد. لو لم يكن ثمة اسئلة جديدة وحاجات متغيرة لما احتجنا الى فقيه متخصص. مسألة الحكم مثل قضايا البيع والشراء والتجارة ، بل كل التبادلات التي تجري بين الناس ، تتغير طبيعتها أو مضمونها أو تتغير آثارها. بعض هذه المسائل يدخل مباشرة أو من خلال انعكاساتها في دائرة الاحكام الشرعية ، وبعضها يبقى ضمن دائرة العرف.

فكرة الدولة ومفهوم السلطة وأغراضها وطرق عملها تعرضت لتحول جذري ، لا سيما منذ ظهور مفهوم الدولة القومية بعد صلح وستفاليا المعروف في 1648م. وقد تعمق هذا التحول في الفترة بين الحربين العالميتين (1918-1937) ثم في بداية القرن الحالي. وهي مثل كل شيء في هذا العالم في حال تحول دائم ، يتباطأ حينا ويتسارع أحيانا.

في المقابل فان الجدل الفقهي حول السلطة ، مازال يدور على خلفية الدولة الاسلامية القديمة ، اي تلك التي كانت قائمة حتى القرن الثاني عشر الميلادي. وقد زال هذا المفهوم وتجسيداته من عالم اليوم بشكل كلي. بحسب معرفتي فان النقاش حول فكرة السلطة في الفقه الشيعي بقي حتى الربع الأخير من القرن العشرين ، مشدودا الى مسألة الامامة ، باعتبارها الصورة الوحيدة الممكنة للسلطة المشروعة. هذا لاينفي بطبيعة الحال الاجتهادات الكثيرة التي حاولت منذ القرن الحادي عشر الميلادي ايجاد تسوية بين حاجات الجمهور وواقع سلطة التغلب القائمة. لكن هذه المحاولات جميعا لا تشكل نظرية متكاملة حول السلطة. كما ان الفقهاء الذين تحدثوا في الموضوع ،

ادرجوها ضمن باب "العمل مع السلطان" والمقصود به المتغلب ، الذي يعتبر العمل معه مشكلا من الناحية الشرعية. هذا يشير الى الاطار الضيق الذي نوقش الموضوع فيه.

وقد راجعت في الكتاب الذي نحن بصدده (نظرية السلطة في الفقه الشيعي) ابرز مراحل التطور التي مرت بها فكرة السلطة عند الفقهاء ، حتى وصلنا الى نظرية ولاية الفقيه. وتوضح هذه المراجعة ان جميع التطورات المذكورة جاءت انعكاسا لحاجات مستجدة في المجتمع الديني. بعبارة أخرى فان أحدا لا يدعي ان "ولاية الفقيه" ترجع مباشرة الى نص من أحد المعصومين. ولو كان الأمر على هذا النحو لعرفناها منذ عشرة قرون على الأقل. جميع الفقهاء الذين تبنوها ، سواء أولئك الذين اعتبروها ولاية عامة ، أو من اختصرها الى ولايات مخصصة ، ارجعوها الى أدلة عامة تستفاد من النص أو من حكم العقل. فهي اذن مسألة اجتهادية ، مثل معظم مسائل المعاملات.

Ω **تتحدث عن سيادة الأمة على الدولة ، فهل ترى ان رضا الشعب هو المصدر الوحيد لشرعية الحكم من الناحية الدينية. هل لهذا الرأي أساس ديني ، بحيث نعتبر حكومة من هذا النوع تكليفا شرعيا؟.**

يهمني اولا الاشارة الى أن كل ما نقوله لا يدخل في باب الفتوى أو المتبنى الديني ، بل هو محصور في إطار البحث العلمي. ولا يخفى على اللبيب الفارق بين الاثنين.

فيما يخص السؤال: هناك مساران للنقاش في شرعية السلطة: نقاش يدور حول تعريفها ، وعنوانه (ما هي السلطة الشرعية) ونقاش يدور حول تكوينها ، وعنوانه (كيف تتحقق السلطة الشرعية).

القائلون بولاية الفقيه يرون أن رئاسة الفقيه للدولة هو مصدر مشروعيتها. بعبارة اخرى فان سؤال (ماهي السلطة الشرعية) ، جوابه: (هي السلطة التي يرأسها فقيه جامع

لشرائط الفتوى). وهذا الرأي مبني على فرضية أن الشارع قد وضع نظاما خاصا للسلطة في المجتمع المسلم ، يتمثل في رئاسة الفقيه العامة. وبحسب التعبير المتعارف في علم السياسة المعاصر ، فان اصحاب هذا الرأي لا يرون المجتمع وعاء للسلطة ولا اهلا لتفويضها ، ولا يعتبرون الحكومة ممثلا للشعب. بل هي قائمة خارج المجتمع ومتعينة عليه من قبل الله سبحانه. ودور الشعب مقتصر على السمع والطاعة والمناصرة.

اما القائلون بسيادة الأمة فيرون أن رضا العامة المتحقق بطريقة نظامية (كالانتخاب العام مثلا) هو مصدر شرعية السلطة. وهذا القول مبني على أن مجال عمل الدولة هو نفوس الناس وحقوقهم وأملاكهم ، بما فيها الأملاك العامة. وقد اثبت الشرع حقا للمالك في اختيار من ينوب عنه في إدارة أملاكه ومصالحه. ومن هنا فهم – على خلاف السابقين - يرون المجتمع وعاء السلطة ، يفوضها لمن شاء بالشروط التي يراها وللمدة التي يتفق عليها.

لكني أود معالجة المسألة في الاطار النظري أولا ، بحيث نركز على مضمون السلطة قبل الحديث عن شكلها أو طريقة عملها. النقاش في المضمون يعني ان سؤال (ما هي السلطة الشرعية) ذو طبيعة فلسفية. وابسط الأجوبة عليه هو أن (السلطة الشرعية هي السلطة العادلة). بكلمة أخرى فان القيام بالعدل وتحقيقه هو شرط المشروعية.

إذا أخذنا بهذا الجانب من النقاش ، فانه يمكن القول أن السلطة العادلة مشروعة ، ولو لم يكن على رأسها فقيه. والسلطة الظالمة غير مشروعة حتى لو كان على رأسها فقيه. لكن كما أشرت سلفا فان هذه مسألة فلسفية. وجميع الناس أو أكثرهم يريدون تحديد "طريقة" لضمان العدل. وبالتالي فان الاهتمام الأكبر في البحوث العلمية منصب

على "شكل" الحكومة العادلة وكيفية عملها.

من هذه الزاوية فان الفقهاء يأخذون برأي الفيلسوف اليوناني سقراط الذي يرى ان العالم (الفيلسوف حسب تعريفه) هو اقرب الناس إلى العدالة ، ذلك ان سقراط وتلاميذه يربطون العدل بمعرفة الحقيقة. وان الفيلسوف هو الاقدر على اكتشاف الحقائق واكتساب الفضائل. وهذا هو الرأي الرائج في التراث الإسلامي القديم والمعاصر.

أما الإشارة في السؤال إلى "تكليف الشارع" ، فمن الصعب إثبات أن الشارع قد كلفنا بأي شكل من أشكال الأنظمة السياسية. بل ان النظرية السائدة عند الشيعة ، أي "ولاية الفقيه" قد عورضت من جانب عدد معتبر من فقهائهم. حتى ان الشيخ مرتضى الأنصاري (1800-1864م)، وهو من اعاظم علماء الشيعة الذين تعد اراؤهم مرجعية في البحث الفقهي ، قال أن إثباتها على النحو المعروف "دونه خرط القتاد"[40]. نحن إذن لا نتحدث عن شكل معين باعتباره تكليفا من الشارع ، بل باعتباره اقرب إلى تحقيق المشروعية المرادة ، أي كونه داخل الإطار الديني العام.

زبدة القول انني لا ارى ان الشارع المقدس كلفنا بشكل محدد من أشكال السلطة. بل أمرنا باقامة القسط والعدل. فأي اطار وأي طريقة تضمن القيام بالعدل ، فهي طريقة مشروعة. شكل السلطة ليس اذن مسألة دينية كي نجتهد في البحث عن جواب لها من النص الديني.

---

[40] مرتضى الانصاري : المكاسب ، مؤسسة الاعلمي ، (بيروت 1995) 412/1

التجربة الايرانية

- **التجربة الإيرانية المعاصرة تتضمن دورا واسعا نسبيا للشعب في اختيار قيادته ، سواء في الانتخاب المباشر لرئيس الحكومة ونواب البرلمان ، أو في الانتخاب غير المباشر للولي الفقيه. فهل ترى هذا محققا لمبدأ "سيادة الأمة على الدولة"؟.**

انتخاب الفقيه من قبل مجلس الخبراء هو إعادة إنتاج لمفهوم "أهل الحل والعقد" الرائج في الفقه السني. أما انتخاب الخبراء من جانب الشعب ، مثل انتخاب مجلس الشورى ورئيس الجمهورية والمجالس البلدية ، فهو نقل للمفهوم الغربي للديمقراطية. وأظنه يمثل نوعا من تطوير لمفهوم "اهل الحل والعقد" باضافة العرف او الراي العام اليه. وكلا الطريقين يتناقض فلسفيا ومفهوميا مع نظرية ولاية الفقيه.

تقوم ولاية الفقيه على فرضية أن شرعية السلطة مستمدة من نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم. والمعصوم يستمد شرعية حكمه (وحكم نوابه طبعا) من السماء. أما الانتخابات فتعني أن الشرعية والسلطة موجودة في الأرض ، عند الناس ، وهي مستمدة منهم وليس من خالقهم. وقد عرضت الآراء المختلفة بهذا الصدد في كتاب "الديمقراطية في بلد مسلم" وهو منشور الآن.

قام الإمام الخميني رحمه الله بالجمع بين عناصر النظرية الشيعية التقليدية ، وعناصر من النموذج الديمقراطي الغربي ، بعدما رأى ان هذا التركيب هو الوحيد الممكن في دولة حديثة. وبناء عليه فان النظام الإيراني يقوم على تركيب من عناصر ديمقراطية تعالج بالقياس إلى أصلها المعرفي الغربي ، وعناصر فقهية تقليدية تعالج بالقياس إلى أصلها الديني.

بالنسبة لبعض الباحثين ، فان هذا نموذج معقول لديمقراطية دينية ، ضمن الظروف الموضوعية الراهنة للمجتمع الإيراني. وبعضهم يراه مجرد خطوة في الطريق الى ديمقراطية كاملة. اما التيار الديني التقليدي ، وبعض رجاله من الحاكمين و النافذين حاليا ، فيرى أن السيد الخميني قد ذهب بعيدا في التاكيد على دور الشعب ، وكان عليه أن لا يفعل. لان الدور المحوري للشعب يتعارض مع نظرية الإمامة. وحسب تصريحات آية الله مصباح يزدي ، وهو من ابرز دعاة التيار التقليدي المحافظ حاليا ، فان الشعب لا دور له في الحكم الديني سوى مناصرة الفقيه ، وليس له حق انتخابه ، وهو يرى أن الجمهورية بالمعنى المعروف ، أي كونها إطارا لسيادة الشعب ، ليست من الدين في شيء[41].

السؤال الجوهري هو: هل هذا الترتيب هو الذي يحقق سيادة الأمة ؟. في ظني انه لا يحقق سيادة الأمة بل سيادة النخبة. ذلك ان جوهر مفهوم سيادة الأمة يكمن في تمثيل النظام السياسي لارادتها الصريحة المعبر عنها بصورة نظامية. فيما يخص اختيار الولي الفقيه مثلا فان هذا العنصر غير متحقق ، لأن النقاش حول المرشحين لهذا المنصب لا يجري بين الناس بل بين اعضاء مجلس الخبراء الذين يختارون الولي الفقيه. وقد أعطى الدستور لمجلس صيانة الدستور حقا مطلقا في الموافقة على المرشحين لهذا المجلس ومجلس الشورى ومنصب رئاسة الجمهورية. وتبعا لذلك فقد تأسس عرف يقضي بأن تقتصر عضوية مجلس الخبراء على رجال الدين الذين يحتمل انهم بلغوا رتبة الاجتهاد. فهو اذن ليس مفتوحا لعامة الناس ، وليس لعامة الناس الحرية في اختيار من

---

[41] لبعض التفصيلات انظر توفيق السيف: الايديولوجيا السياسية للتيار المحافظ في ايران ، (مدونة شخصية 14 مارس 2006) http://talsaif.blogspot.com/2006/03/blog-post_9267.html

يشاؤون لتمثيلهم في هذا المجلس.

وتظهر اهمية هذه النقطة اذا علمنا ان الولي الفقيه يملك – بموجب الدستور والعرف الساري – صلاحيات شبه مطلقة في كل شيء تقريبا. كما ان التجربة الفعلية ، سيما منذ انتخاب السيد محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية في 1997 ، أظهرت ان هذه الصلاحيات ليست مجرد وصف عرفي ، فهي قد تستعمل بفاعلية من جانب الولي الفقيه لتحديد اتجاهات الحياة السياسية وحركة الدولة والمجتمع ، على نحو قد يؤدي الى إقصاء أي رأي مختلف أو اتجاه سياسي معارض.

من هنا أستطيع القول ان النظام الدستوري للجمهورية الاسلامية يعمل بصورة مزدوجة ، فجانبه التراثي يضمن سيادة النخبة القوية ، وجانبه الحديث يحقق سيادة الأمة بنحو جزئي. لكن المشكلة لا تكمن فقط في النصوص الدستورية ، بل أيضا في الاعراف السياسية والتفسيرات المنحازة للنص الديني.

- **فيما يخص تعيين الحاكم أو اختيار طريقة الحكم ، يقال عادة ان الشارع المقدس لم يترك اي شيء هملا. ومن هذا المنطلق فهم يقولون انه لا يعقل ان الشارع الحكيم ترك طريقة الحكم ، وهي مسألة في غاية الاهمية والتأثير ، من دون تنظيم. كيف يتحدث عن أمور صغيرة ويترك أمرا عظيما كهذا؟.**

صدقت. كثير من الذين جادلوا في مسألة الامامة طرحوا هذه الحجة. والذي أرى ان هذا القول يطرح عادة في مقام السجال. فهو لا يثبت شيئا ولا ينفي شيئا ولا يأتي بفكرة جديدة. فاذا كان مقصود القائل ان الشارع المقدس قد بين كل شيء ، فعليه إثبات ان هذا البيان قد حصل فعلا. فالنقاش اذن في أمر حاصل وليس في فرضية. وإذا كان مقصود السائل انه يجب على الشارع بيان ذلك الأمر العظيم أو غيره من الأمور ، فان كان المراد

الوجوب المنطقي – تبعا لقاعدة اللطف مثلا – فهو مثل سابقه ، اي يجب اثبات حصوله. وان كان المراد الوجوب الشرعي فهذا غير مقبول ، لانه ليس لعباد الله ان يفرضوا على ربهم ما يفعل وما لا يفعل ، فهو سبحانه "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون".

نأتي الآن الى ما استدلوا به لاثبات ان الشارع لم يترك أمرا دون بيان. وعمدة الأدلة على ذلك قوله تعالى "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - النحل 89" وقوله "ما فرطنا في الكتاب من شيء – الانعام 38" وآيات أخرى شبيهة في المعنى أو الدلالة. وقد استدل بها بعض العلماء على أن القرآن جمع كل علم وكل بيان. كما عقد الكليني بابا في كتابه "الكافي" عنوانه "باب الرد إلى الكتاب والسنة وانه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس اليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة"[42].. وقال المحقق البحراني ان الاخبار مستفيضة في ان كل حكم مبين في الكتاب والسنة "حتى أرش الخدش"[43].

ويرد على هذا الرأي ، أن احتواء القرآن على كل شيء ، لا يدل ضرورة على أن هذه الأشياء كلها من باب التعيين أو التكليف أو الوجوب. فالكثير من آيات القران فيها فائدة الإرشاد والاعتبار وتثبيت القلوب. ولهذا فان مجرد ورودها عن الخالق سبحانه ، لا يدل على أنها مورد تكليف وتعيين. ثم ان القول باشتمال القرآن والسنة على كل شيء ، بمعنى الاستغراق ، غير معقول. فنحن نعرف اشياء كثيرة في عالم اليوم وفي العالم القديم ، لم تذكر في الكتاب ولا في السنة. ونستشهد هنا برد الملا احمد النراقي (ت-1828م) على تلك الدعوى ، حيث يقول ان المعنى المقصود في تلك الآيات والروايات هو ان الوحي قد بين

---

[42] محمد بن يعقوب الكليني: الكافي ،دار التعارف (بيروت 1990) 113/1.

[43] يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، دار الاضواء (بيروت 1993) 382/24.

ما يقتضي شأنه ووظيفته بيانه ، لا كل شيء على نحو الاطلاق. فالبديهي ان كثيرا من الامور لم تبين في الكتاب ، سواء الكتاب في معنى القرآن أو في معنى الشريعة[44]. وذاك لانها ليست مما هو مطلوب من الكتاب بيانه. كما ان عدم البيان لا يوجب الظن بالنقص ، فعدم بيان ما ليس مطلوبا ليس مظنة نقص. بل لعل بيان غير المطلوب يعد تكلفا. والتكلف مما يعاب على الكامل.

ليست مهمة القران جمع علوم البشر ، بل دلالتهم على الطريق القويم بشكل عام. أما تفصيل ذلك الطريق فمتروك لعقولهم. ولو أحصى القران كل تلك الأمور ، لكان تكلفا في غير ضرورة ، وتعطيلا لعقول الناس دون داع حثيث. أما القول بان الإسلام لم يترك منطقة فراغ ، فهذا غير صحيح البتة ، بل إن منطقة الفراغ - حسب تعبير المرحوم الصدر – أو منطقة البراءة حسب تعبير بقية الأصوليين ، هي المساحة الأكبر ، وهي الأصل في كل الأفعال. وإنما يأتي التكليف بالوجوب أو الحرمة في بعض الأفعال كعرض لاحق. الأصل في كل شيء هو البراءة من الحكم ، أي عدم تعلق أي إلزام شرعي به. أما الآراء الفقهية المتعلقة بالتعامل مع الحكومات ، تحريما أو إجازة ، فغالبها مستمد من أدلة عقلية ، وتابعة لتقدير المصالح والمفاسد العرفية في زمنها الخاص. صحيح أنهم يوردون أدلة من الكتاب والسنة ، لكنها في الغالب بغرض الاستئناس وبيان الإمكانية ، وإلا فالعمدة هو تقدير المصالح والمفاسد.

وكنت قد شرحت رأيي في دعوى كون الاسلام شاملا ، في كتاب "الحداثة كحاجة دينية" وذكرت هناك انني ارى "كمال" الاسلام وليس شموله. وهو المصرح به في الآية

---

[44] احمد النراقي: عوائد الايام ، (قم 1408) ، مكتبة بصيرتي، ص. 123

المباركة "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا- المائدة 3". الكمال وصف للكيف ، وهو يقابل القصور أو النقص النوعي. ولا شك ان الاسلام ليس بناقص. أما الشمول فهو وصف كمي. وواضح لكل عاقل ان تعاليم الدين لا تفرض علينا الرجوع اليه في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة. نحن نؤدي يوميا عشرات الاعمال ، دون ان نسأل عن حكمها الشرعي ، لأنا لانراها قضايا دينية تحتاج الى حكم. بل نرجع فيها الى عقولنا أو الى اهل الاختصاص في موضوعاتها ، كالمهندس والطبيب وغيرهم. وهذا أبسط دليل على عدم صحة القول بشمول الاسلام ، بمعنى استغراق أحكامه لكل قضايا الحياة وموضوعاتها.

طاعة الحاكم

Ω **قلت في سياق النقاش حول الامامة أن وجود الامام ليس شرطا لمعرفة الدين وتعاليمه. بل يمكن للانسان تحصيلها بأي طريق يوصل للعلم. اذا صح هذا فما الداعي لارسال الانبياء؟. احتاج البشر للانبياء رغم وجود طريق للعلم، ورغم وجود العقل واعتباره حجة باطنة تقود لمعرفة الخالق.**

قلت ذلك في سياق الرد على من ربط أدلة الإمامة الدينية بالرئاسة السياسية. فالإمام حسب هذا الرأي ضروري لهداية الناس إلى الطرق القويم. لأنه وسيلة إلى معرفة أمور الدين. وفي رأيي إن هذا دليل ضعيف. لأنه ببساطة يجعل ولايتهم مقصورة على من يحتاج إلى المعرفة دون غيره. فمثلا لو أن أحدا تعلم من الإمام أو قرأ كتابه ، ثم نقل هذا العلم إلى آخرين فان هؤلاء الآخرين لا يحتاجون إلى ولاية الإمام. لان المعرفة المبتغاة منها قد حصلت. لو طبقنا هذا القول على زماننا الحاضر ، فان جميع روايات الأئمة موجودة في الكتب ، ويمكن لكل الناس الوصول إليها. فهل يعني هذا إن لا حاجة إلى ولايتهم. إذا قلنا بان الولاية ضرورية من اجل المعرفة ، فان المعرفة تتوفر بطرق أخرى ، كما هو الحاصل اليوم. وهذا الاحتجاج واضح في امتداد الولاية إلى العصور اللاحقة لوفاتهم.

وخلاصة القول أن توفير المعرفة ليس دليلا قويا على الولاية. وإذا دل عليها فان الدلالة محدودة في زمن حضورهم ومكانه ، وليس وراء ذلك. أما الإشارة إلى بعثة الأنبياء فهذا بعيد عن الموضوع لان البعثة غير الإمامة وأدلة البعثة غير أدلة الإمامة والربط بينهما غير صحيح البتة.

Ω **هل ترى ان أوامر الحاكم واجبة الطاعة ، بمعنى ان يترتب على مخالفتها عقوبة أخروية؟**

لم يقل بهذا احد بضرس قاطع. هناك جدل في مخالفة رأي الامام المعصوم. فالذين يرون عصمته في كل أمر ، يوجبون – تبعا لهذا - طاعته في كل أمر. وقد ميز المرحوم جعفر كاشف الغطاء بين طاعة المعصوم الحاكم وطاعة غير المعصوم الذي يحكم باذن نائب الامام. فاعتبر الاولى واجبة بالذات ، والثانية واجبة لوجوب الغرض منها ، اي صون المصلحة الضرورية الكبرى ، والمثل الذي كان كاشف الغطاء بصدده يومئذ هو الجهاد ضد غزو أجنبي ، وهو مما لا خلاف فيه.

بعبارة اخرى فان المستوى الاول من الطاعة تابع للصفة الدينية لشخص الحاكم ، اما المستوى الثاني فتابع لأصالة النظام وسيادة القانون الضرورية للحياة المدنية.

يهمني هنا الاشارة الى مسألة جدلية تتعلق بطاعة القانون. وهي من المسائل التي لم تنل اهتماما مناسبا في الفقه الشيعي خاصة. بالنسبة للفقه السني فقد عولجت المسألة بمنح المتغلب حق الطاعة ، ما لم يظهر كفرا بواحا. وأورد الامام ابو حامد الغزالي (ت 555هـ/1111م) مجادلة لطيفة توضح هذا المعنى:

> لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة ، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق ، حكمنا بانعقاد إمامته. لأنا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال ، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر ، يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة. فلا يهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها. كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً ، وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال. ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم ، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند الحاجة والضرورة.[45]

---

[45] أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد ، تحقيق موسى محمد علي ، ط2 ، عالم الكتب (بيروت 1985) ، ص. 230

فالغزالي هنا ينظر الى المسألة الجوهرية في النظام الاجتماعي اي الاستقرار والسلم الأهلي. وهو يرجح ضرورة النظام على نوعيته وصفاته. في سياق مماثل ، تحدث الشريف المرتضى والشيخ المفيد وفقهاء آخرون عن صحة العمل مع السلطان المتغلب ، شرط القيام بالحق والعدل وعدم المشاركة في الظلم. وذكر آخرون جريان تصرفه في المال العام اذا اقتضت مصلحة المسلمين. ويستفاد من هذه الأقوال تجويزهم طاعة المتغلب ، اذ لا معنى لتصحيح تصرفه وجواز العمل معه ، ما لم تكن طاعة أمره مشروعة ، سواء بالذات أو بالعرض.

والغرض من هذا الاستعراض الموجز ، هو بيان ان مسألة العلاقة مع الدولة ، كانت دائما مشوبة بالاشكال الناتج عن غيبة الحاكم العادل الجامع للشرائط. لكننا الآن في طور جديد. فمفهوم الدولة تغير جوهريا ولم يعد "رئيس الدولة" صاحب ولاية كلية ، أو سلطة مطلقة أو حاكما بأمره في كل شأن. لقد تحولت الحكومة الى مؤسسة كبيرة جدا ، وهي قائمة بأجهزتها ومؤسساتها ونظام عملها ، وليس بشخص رئيسها. ولهذا قد يحصل ان يتعذر تعيين رئيس لها (كما جرى في لبنان منذ أواخر 2014 حتى نهاية 2015). لكن الحكومة تبقى قائمة من دونه. وهذا أحد الشواهد على ان الرئيس لم يعد له تلك الصفة أو السلطة أو الاهمية التي نعرفها في الابحاث الفقهية.

من هنا فان مفهوم طاعة الحاكم في هذا العصر ، لا يشبه أبدا المفهوم المطروح في نقاشات الفقهاء أو الروايات التي ينقلونها. المواطن في هذا الزمان لا يخضع للحاكم ، بل للقانون الذي يعبر عن الارادة العامة في الصورة المثالية ، أو يعبر عن نظام الدولة في الصورة الدنيا. اما القول بان القانون يجسد ارادة شخص الحاكم ، وان طاعة القانون تساوي طاعة الحاكم ، فهذا قد يصح في عدد قليل جدا من الدول الحديثة ، وهو من نوع الاستثناء الذي لا يعتنى به.

وبناء عليه فاني أرى ان طاعة القانون الوطني واجب دنيوي لا ديني. طاعة القانون من اركان الحياة المدنية والاستقرار. ومن يخالف القانون الصادر وفق أصول صحيحة تضمن العدالة ، يستحق العقاب. ولا يستطيع الدفع بعدم استناد القانون الى نص معصوم أو اجتهاد فقيه. لأن الارادة العامة فرض على الجميع ، تحقيقا للمصلحة العامة الواجبة الرعاية.

Ω اشرت الى جدل حول وجوب طاعة المعصوم ، هل هناك خلاف فعلي في هذا؟.

المشهور عند الشيعة هو وجوب طاعة المعصوم مطلقا. لكني اظن هذا من الاراء التي ظهرت في وقت متأخر ، اي بعد عصر الائمة. ولدينا عدد من الأمثلة عن حوادث تاريخية مشهورة ، تشير الى ان أصحاب الائمة المقربين ، لم يكونوا يأخذون اراءهم باعتبارها نهائية أو غير قابلة للنقاش. وقد ذكر المرحوم صالحي نجف آبادي في كتابه "شهيد جاويد" عددا من الحوادث الموثقة ، كان أطرافها رجال من أعاظم اصحاب الائمة ، اعترضوا على الامام ، ولم يجرح ذلك من مكانتهم عند الامام ولا عند الشيعة. ومن اشهر الامثلة معارضة حجر بن عدي الكندي وسليمان بن صرد الخزاعي للامام الحسن في صلحه مع معاوية. هذا قد يشير الى تمييزهم بين الولاية السياسية والولاية الدينية للامام ، وقد يشير الى عدم اعتبارهم عصمة الامام مطلقا ، أو اعتبارهم ان عصمته محصورة في الشأن الديني بالمعنى الخاص على وجه التقييد[46].

---

[46] انظر تفسير كديور لرأي ابن الجنيد بهذا الصدد: محسن كديور : التشيع في قراءة جديدة-2. موقع نصوص معاصرة (12 يوليو 2015). http://nosos.net/التشيع-في-قراءة-جديدة--القسم-الثاني/

انظر ايضا مقالات كديور الاخرى التي تعالج نفس المسألة على موقع نصوص معاصرة http://nosos.net/author/writer108/

رأيي الشخصي ان القول بعصمة الامام خارج النطاق الخاص لموضوع الامامة الدينية ، فيه تكلف. ولانملك دليلا قطعيا عليه. فما ينقل من الادلة ليس جامعا ولا مانعا. ومثل هذا الامر الكبير بحاجة الى دليل قوي جدا ، كي يحمل ما يترتب على الاخذ به. وكنت قد جادلت في كتابي الذي نحن بصدده "نظرية السلطة في الفقه الشيعي" بأن الولاية السياسية للامام مشروطة بالبيعة العامة ، وهذا أيضا رأي آية الله منتظري. فاذا قلنا بهذا ، أي بكون البيعة مولدة للحق في تولي السلطة السياسية ، فمعناه ان "سلطة" الامام في الشان العام ليست مستمدة من كونه اماما ، بل من اختيار الناس له. وهذا يضع ممارسته للسلطة في الاطار العرفي ، بمعنى ان العرف/ راي العامة ، هو مصدر حق الامام في الامر والنهي والطاعة في الشأن العام. ونعلم ان مخالفة العرف ليست من الآثام بالمعنى الديني الخاص. فلا موجب لأن يترتب على مخالفته أثر أخروي ، اللهم الا بعنوان ثانوي ، مثل حرمة التفريط في المصالح العامة أو الاضرار بالمسلمين. فاذا صح هذا ، فالاثر الاخروي مرتبط بهذا العنوان وليس بمخالفة أمر الحاكم ، سواء كان اماما أو فقيها أو غيره.

Ω الذين يقولون بالولاية العامة للامام ، لا يرون البيعة مصدرا لشرعية سلطته.

النقاش حول بيعة الامام ليس قديما. نقاشات قدامى المتكلمين ركزت على صفات الامام ومؤهلاته. ويبدو انها أقيمت على خلفية ان الامام رئيس روحي لا يتعدى دوره مجال الدعوة. لذلك مثلا لم أصادف خلال البحث نقاشا فقهيا أو كلاميا موسعا ، حول بيعة الامام علي بن أبي طالب بالخلافة في عام 35 للهجرة (656م) ، ولا حول بيعة

وقد توسع كديور في هذه المجادلة في كتابه "القراءة المنسية" ، ترجمة سعد رستم ، مؤسسة الانتشار العربي (بيروت 2011)

الامام علي بن موسى الرضا بولاية العهد للمأمون العباسي في 201 هـ (817م).

وحتى في نقاشاتهم حول ضرورة تعيين الامام وكونه تجسيدا للطف الالهي ، فان معظم الامثلة التي يضربونها للفكرة ، تتحدث عن الامام الداعية وليس الامام الحاكم. بل ان تعبيرهم عن الامام ب "الحاكم الشرعي" ، وهو من التعبيرات المتداولة ، تنصرف عندهم الى القاضي في أغلب الحالات ، وليس رئيس الدولة. وبالمناسبة فان أول تنظير مفصل لولاية الفقيه على يد الملا احمد النراقي ، يشير بوضوح الى هذا المعنى:

> نرى كثيرا من غير المحتاطين من افاضل العصر وطلاب الزمان ، إذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع ، يجلسون مجلس الحكومة ويتولون امور الرعية ، فيفتون لهم في مسائل الحلال والحرام ، ويحكمون باحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم ، كثبوت الهلال ونحوه ، ويجلسون مجلس القضاء والمرافعات ويجرون الحدود والتعزيرات ، ويتصرفون باموال اليتامى والمجانين والسفهاء والغياب ويتولون انكحتهم ، ويعزلون الاوصياء وينصبون القوام ، ويقسمون الاخماس ويتصرفون بمال المجهول مالكه ، ويؤجرون الاوقاف العامة ، الى غير ذلك من لوازم الرياسة الكبرى[47].

يبدو لي ان انصراف معنى الامامة الى هذا المنحى ، سببه ان الشيعة انصرفوا عن السياسة كليا بعد استشهاد الحسين. فركز علماؤهم على وظائف الدعوة وحفظ الدين خارج اطار السلطة. ودارت بحوثهم في هذا الاطار أيضا. ويعتقد شيخ الطائفة الطوسي ان هذا هو مسلك الائمة ، فهم "لا يرون الخروج عليهم - سلاطين الجور - ولا يعتقدون

---

[47] احمد النراقي: عوائد الأيام ، ط 3 ، مكتبة بصيرتي (قم 1408) ، ص 185

أنهم يقومون بالسيف ويزيلون الدول. بل كان المعلوم من حالهم أنهم ينتظرون مهديا لهم. وليس يضر السلطان اعتقاد من يعتقد إمامتهم ، إذا أمنوهم على مملكتهم ، ولم يخافوا جانبهم"[48].

من الناحية الواقعية ، ادى هذا الانصراف الى قيام نوع من تقاسم الأدوار بين الفقهاء والحكام. وهو فحوى رسالة (ارشاد نامه) التي كتبها الميرزا ابو القاسم القمي صاحب كتاب قوانين الاصول المعروف (ت-1231هـ /1816م) إلى الشاه القاجاري آغا محمد خان:"الملوك وظيفتهم حفظ امور الناس المعيشية والدنيوية ، والفقهاء وظيفتهم حفظ دين الناس.. الفقيه يحتاج إلى الملك والملك يحتاج إلى الفقيه"[49].

زبدة القول ان الفقه الشيعي لم يول اهتماما لمسألة الدولة والحكم. الجدل الكلامي ثم الفقهي حول الامامة تمحور حول الائمة المعصومين ، وليس منصب الرئاسة السياسية ووظائف الرئيس ، سواء كان إماما بالمفهوم الخاص أو لم يكن. وتبعا لهذا فان مكانة "البيعة" ووظيفتها ودورها في توليد الشرعية السياسية ، لم تنل الاهتمام الذي تستحقه.

استثناء من هذا ، لاحظت عددا من البحوث الفقهية الهامة ، ظهرت في العقود الثلاثة الاخيرة. وكان محورها هو الطريقة الشرعية لوصول الرئيس الى كرسي السلطة. ومن هذه الزاوية تعرضوا لمسألة البيعة. ودارت جميع تلك النقاشات حول دور الجمهور

---

[48] محمد بن الحسن الطوسي: كتاب الغيبة ، مؤسسة اهل البيت (بيروت 1412) ، ص. 330

[49] Quoted in Abdul Hadi Hairi : The Legitimacy of Early Qajar Rule Viewed by the Shi'i Religious Leaders , *Middle Eastern Studies* V24 1998, p. 273

في توليد الشرعية السياسية. وقد لاحظت ان الفقهاء ذوي الميول المحافظة ، حافظوا على المفهوم القديم ، اي اعتبار ولي الامر متعينا من قبل الله ، وان دور الشعب هو اكتشاف من تنطبق عليه الشروط والمؤهلات ومناصرته. لكن هذه العلاقة لا تصل الى مستوى تفويض السلطة أو توليد الشرعية. وعلى النقيض من هذا ، فان الفقهاء ذوي الميول الاصلاحية اعتبروا ان المجتمع هو وعاء السلطة وان شرعية الرئيس ، فقيها أو غير فقيه ، رهن بكونه منتخبا من قبل العامة. وقد عرضت هذه الاراء بالتفصيل في كتاب "نظرية السلطة" ثم في كتاب "حدود الديمقراطية الدينية".

Ω مادمنا في الحديث حول ولاية الامام المعصوم ، يدور في ذهني دائما سؤال حول اتهام الشيعة بالغلو في الائمة ، سيما بمنحهم صفات فوق بشرية. هل لديك رأي في هذا الصدد؟.

اعتقد ان هذا صحيح. هناك ميل واسع الى شخصنة القضايا الدينية وتقديس التاريخ. وكلاهما ينصرف تلقائيا الى مبالغة في تصوير رجالات التاريخ ، الائمة وغيرهم ، واضفاء صفات خارقة عليهم ، أو ادعاء امكانية خرق القوانين والسنن الكونية على أيديهم. وهو بالمناسبة مسلك رائج في التعامل مع التاريخ والتراث الاسلامي بين جميع المسلمين. الشيعة يبالغون في تصوير شخصيات الائمة وأصحابهم ، والسنة يفعلون الشيء نفسه للصحابة والتابعين. كما يفعل الكاثوليك بالنسبة للسيدة العذراء والسيد المسيح وأتباعهم. بل شهدنا في السنوات الأخيرة من ينسب معاجز أو كرامات الى علماء او مقاتلين. ونشر المرحوم عبد الله عزام كتابا مكرسا لهذا الأمر ، عنوانه "آيات الرحمن في جهاد الأفغان". والاعجب من ذلك ان كثيرا من الناس مقتنع بأن السحرة يملكون القدرة على التحكم في سنن الكون وقوانينه أو التحرر منها او اختراقها او معاكستها.

وأرى بصورة عامة ان هذا الميل قد عطل قدرتنا على التفكير الحر والمنفتح في الدين كمنهج قائم بذاته ، منفصل عن "أشخاص" دعاته وأبطاله. كما عطل قدرتنا على

التعامل مع تراثنا وتجربتنا التاريخية بشكل موضوعي.

نتيجة لذلك التقديس ، فقد تشكل نوع من التقييد على الافكار والاراء الجديدة. كل فكرة أو رأي جديد ، يحاكمه صاحبه ويحاكمه الآخرون الى آراء الماضين واجتهاداتهم. فما لم يطابق تلك الاراء العتيقة ، فهو منبوذ ومرفوض ، مهما كانت قيمته العلمية. هذا عامل مؤثر في ابقاء علم الدين متأخرا عن زمنه ، ومربوطا الى الماضي بحبل متين ، بدل ان يكون معبرا عن حاضر المسلمين وحاجاتهم ، وبدل ان يكون متفاعلا مع ما توصلت اليه البشرية من علوم ومناهج جديدة.

Ω بصورة اجمالية هل تميل الى مفهوم العصمة الموروث ، هل تعتبره صحيحا أو ممكنا؟.

هو بالطبع ممكن ، اي غير مستحيل. لكننا لا نتحدث عن الامكان المنطقي في قضية افتراضية. بل عن ثبوت أو عدم ثبوت واقعة تاريخية محددة. أو ثبوت أو عدم ثبوت قضية دينية. اثبات الواقعة التاريخية يحتاج الى تدقيق روايات المؤرخين ، واثبات القضايا الدينية يحتاج الى دليل نصي اصيل ، اي سابق للقضية من حيث الزمان أو الرتبة. والقطع بصحة الواقعة أو القضية النظرية ، يتوقف على مقارنة بين أدلة الاثبات وأدلة النفي ، ومقارنة الدعوى النظرية بالرواية التاريخية في كلا الوجهين.

أميل للظن بأن مفهوم العصمة الذي تحدث عنه متكلمو الشيعة القدامى ، متأثر بنظرية الكمال الانساني التي اقترحها ارسطو (ت 322 ق.م). وقد لقيت رواجا بين المفكرين المسلمين ، لا سيما في اعمال محي الدين بن عربي ، الفيلسوف والمتصوف المعروف في القرن الثالث عشر. وقد نقلت في كتاب "حدود الديمقراطية الدينية" موجزا للمقارنة التي عرضتها جين كلارك عن فكرة الانسان الكامل عند ارسطو وابن عربي (ت – 1240). وخلاصة راي الفيلسوف اليوناني ان كل انسان قادر على بلوغ درجة الكمال ، اذا

طور قدراته الذهنية وبات قادرا على تنمية الحسن والصفات الحسنة في نفسه من خلال المعرفة ، لا سيما الفلسفة.

اما ابن عربي فرأى ان العلم نور يقذفه الله في القلب الصافي من حب الاغيار. فالقلب هو النقطة التي تلتقي عندها جميع مكونات روح الانسان من تخيل وتعقل واحساس ، فاذا التقت هذه الاجزاء وترابطت ، واذا صفت الروح واستسلمت ، تجلى نور الله في قلب المحب العارف ، فاوصله الى درجة الكمال وتحقق الغرض من الخلق[50].

وتجد مقاربة من هذا النوع ايضا عند الشهيد الثاني زين الدين العاملي ، الفقيه الشيعي (ت 1557)[51]. ويمكن القول بصورة اجمالية ان عددا كبيرة من المتكلمين والفلاسفة في ايران ، قد تبنوا فكرة الانسان الكامل. ومن بينهم على الخصوص صدر الدين الشيرازي وحيدر املي والفيض الكاشاني[52]. وذهب الشيرازي الى ان الله اختار الانسان خليفة له في ارضه ، وجعل سعيه الى الكمال اعلى مراتب الطاعة له. فاذا اجتهد الانسان في هذا الطريق حتى بلغ غايته ، بات أهلا لنيل خلافة الله سبحانه[53]. وتعتقد آن لامبتون وهي مؤرخة بريطانية متخصصة في تاريخ ايران ، ان مراكز العلم الشيعية تعرفت

---

[50] Jane Clark, 'Fulfilling our Potential: Ibn Arabi's Understanding of Man in a Contemporary Context',*The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. 30, (Autumn 2001). www.ibnarabisociety.org/clark.html

[51] الشهيد الثاني زين الدين العاملي: رسائل الشهيد الثاني (قم 1989)، ج. 2 ، صص. 138-143

[52] علي واعظي: "ولايت مطلقه از ديدكاه ابن عربي ومير حيدر املي"، فصلنامه معرفت ، العدد 49 (ديسمبر 2001) www.hawzah.net/Per/Magazine/mr/049/mr04915.htm

[53] غلامرضا جلالي: "نظريه انسان كامل از عرفان ابن عربى تا عرفان امام خميني" حوزه ، العدد 94-95. www.hawzah.net/Per/Magazine/HO/094/Ho09412.htm.

على أفكار ارسطو من خلال اعمال الكليني وابن بابويه ، وهما من المحدثين البارزين في القرن العاشر الميلادي. وان الرجلين جسرا الفجوة بين الفكر السياسي الاسلامي ، وما وصل اليهم من الأعمال المترجمة لفلاسفة اليونان[54].

بعد هذا الاستطراد أقول ان مفهوم العصمة الجبرية ، اي العصمة التامة في الافعال والاقوال ، منذ الولادة وحتى الوفاة فيه تكلف كبير. وهو غير مفيد. نظرا لأن علة وجود الامام والمرشد هو الاقتداء به من قبل عامة الناس. فاذا كان مختلفا عنهم في التكوين والخلقة ، فليس حجة عليهم لأنه غير مختار.

اما المفهوم الذي يبدو معقولا فهو العصمة التي تقارب معنى الكمال ، اي ترويض النفس على المعرفة والاستقامة التامة ، حتى يصفو القلب والعقل. وهذا مفاد الكلام المنسوب الى الامام علي بن ابي طالب: "وإنما هي نفسي أروّضها بالتقوى ، لتأتي آمنة يوم الخوف الأكبر ، وتثبت على جوانب المزلق. ولو شئتُ لاهتديتُ الطريق إلى مصفّى هذا العسل ولباب هذا القمح ونسائج هذا القز ، ولكن هيهات أن يغلبني هواي ، ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة". أرى ان هذا المعنى أقرب الى العقل. ولم أجد ما يعارضه تاريخيا ونظريا. وعلى أي حال فان الجدل في هذا الموضوع ، لا يقلل من أهمية الامامة وموقعها ، ولا يقلل من فضائل الائمة أو صفاتهم أو مكانتهم.

Ω مع الاحترام لرأيك ، الا ان المعروف عند الشيعة انهم يعتبرون الايمان بالامامة والعصمة بالمعنى الموروث من ضرورات المذهب. وأعرف اشخاصا تعرضوا للقمع الشديد من جانب المجتمع ورجال الدين لأنهم جادلوا فيها.

---

[54] Cited in S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, (Albany 1980), p. 9.

أعرف هذا. وأعرف ان المجتمع وكثيرا من نخبته يضيقون بأي رأي مختلف. وهم مستعدون لتكرار الجدل في كل شيء يتعارض مع ما ألفوه. مثل هذا السلوك ليس حجة في العلم ولا هو حجة في أمور الدين. واذكر هنا إشارة للشهيد الثاني وهو من أعاظم علماء الامامية ، في الاجابة عن سؤال افتراضي حول تعين الايمان بامامة الائمة وعصمتهم على التفصيل ، حيث يذكر ان هذا هو رأيه ، لكنه لا يستبعد كفاية الايمان ببعض الصفات في الجملة:

> ليس بعيدا الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام. فإن كثيرا منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم ، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار. يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي رحمه الله جملة مطلعة على ذلك. مع أن المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم بل عدالتهم[55].

هذا النص يوضح ان الشهيد العاملي لا يرى ان مخالفة التيار العام في صفات الائمة ، سبب للخروج من المذهب. ودليله على هذا فعل الائمة انفسهم. ونعرف من شواهد تاريخية عديدة وموثقة ان بعض أعاظم الشيعة عارضوا رأي الامام ، ومع ذلك فلا الامام نهرهم ، ولا علماء الشيعة اعتبروا تلك المعارضة منقصة فيهم ، أو سببا للتهوين من قدرهم. وقد أشرت في جواب سابق الى ما كتبه حجة الاسلام كديور وآية الله صالحي نجف آبادي في هذا الصدد. فليراجع من طلب التفصيل.

---

[55] الشهيد الثاني زين الدين العاملي : حقائق الايمان ، تحقيق مهدي الرجائي ، مكتبة آية الله المرعشي (قم 1409). وكتاب الكشي المذكور في النص هو "اختيار معرفة الرجال" وهو من أقدم المصادر في رجال الحديث.

المرجعية والولاية

- **يبدو ان حصر الولاية على الشأن العام في الفقيه المجتهد ، رؤية جديدة في الحوزة العلمية. لان الروايات التي يعتمدون عليها في اثبات الرجوع الى الفقيه أو طاعة أمره ، تذكر بالنص الرجوع الى رواة الحديث وليس من يستنبط الاحكام منها. لعل هذا يشير الى ان طاعة الفقيه المدعى وجوبها ، منصرفة الى طاعة النص الذي يتضمن أمر المعصوم وليس طاعة الناقل ، فضلا عن طاعة رأي ناقل الرواية.**

ولاية الفقيه امتداد طبيعي للمرجعية الدينية. وهي قائمة على نفس مبرراتها. وجرى التعارف في علم الفقه على وصف المرجع الديني بوصف "الحاكم الشرعي". وكان هذا الاسم يطلق عادة على قاضي كل بلد ، ربما لكونه اكبر شيوخها. العنصر الإضافي الذي جاءت به نظرية ولاية الفقيه هو تمديد وظيفة المرجع إلى الجانب السياسي. وكانت فيما مضى قصرا على الفتوى والقضاء أو إجازة القضاة.

أما التطور الذي حصل في الأدلة الموجبة لطاعة الفقيه ، أي اشتراط القدرة على الاستنباط لاكتساب وصف الفقيه ، ومن ثم طاعة أمره ، فكان نتيجة لغلبة الاتجاه الاصولي على المدرسة الفقهية الشيعية. من المعلوم ان الاجتهاد لم يكن محل ترحيب في المجتمع الديني الشيعي حتى أواخر القرن الرابع الهجري. وكانوا يعتبرون الاجتهاد قولا بالرأي غير محمود في الدين. وكان عمل العلماء منصبا على رواية الحديث.

والمرجح ان اول من دعا الى الاجتهاد بالمعنى المتعارف اليوم ، هو الحسن بن أبي عقيل العماني ومحمد بن الجنيد الاسكافي ، اللذين عاشا في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (يرجح أن ابن الجنيد ولد في 290 وتوفي في 381 هج (991 م) ويرجح ان وفاة ابن ابي عقيل في 368 هج).

وقد واجه العماني والجنيد معارضة شديدة ، وأهملت اعمالهما العلمية اهمالا

تاما. ثم اعيد اعتبارها بعد وفاتهما بعقود. وأصبح الاستنباط (القول بالرأي كما كان يسمى سابقا) محور العمل الفقهي في المدرسة العلمية الشيعية. وفي الوقت الراهن يطلق اسم "الفقيه" على المجتهد الذي يتمتع بمعرفة تخصصية بالكتاب والسنة والأدلة العقلية والتراث الفقهي ، ويملك قابلية استنباط الاحكام اعتمادا على هذه المصادر (الكتاب ، السنة ، العقل ، الاجماع). وتبعا لهذا فان ملكة الاجتهاد والعدالة هي ابرز المؤهلات المطلوبة لتولي "المرجعية الدينية" أو الولاية العامة.

فيما يخص التطور التاريخي للفكر الديني ، بما فيه فكرة السلطة والنظريات المتعلقة بها ، فمن البديهي ان تتأثر المسائل والنقاشات بتحولات المجتمع ومستوى الناس في زمنها ، وهو ما يسمى احيانا بالافق التاريخي للفكرة. كل زمن يأتي بتحديات وأسئلة جديدة تتطلب إضافة أو تعديلا في فكرة السلطة ومفاهيم العمل السياسي. ومع مرور الزمن فان تراكم التطور يعطينا نظريات جديدة بالكامل ، مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في قرون سالفة. وهذا أمر طبيعي يظهر في كل جوانب الحياة ، الأمر الذي يحملنا على الظن بان الثابت في هذا الموضوع هو القيم الدينية الأساسية (وأعظمها النظام العام والعدالة). أما كيفية تطبيقها ، فتختلف عبر الأزمان والأمكنة والظروف. والله اعلم

Ω **فيما يخص الجزء الاول من السؤال السابق ، كأنك تفصل بين أدلة طاعة الفقيه ومبررات المرجعية الدينية ، هل هذا صحيح؟.**

تبعا لنفوذ الاتجاه الاخباري في المدرسة الفقهية ، جرى اسناد القول بوجوب طاعة الفقيه الى مجموعة روايات ، ابرزها اربع ، هي الرواية المعروفة بمقبولة عمر بن حنظلة ، والرواية المعروفة بمشهورة ابي خديجة (سالم بن مكرم) ، ورواية اسحاق بن يعقوب عن الكليني عن محمد بن عثمان العمري ، ورواية الطبرسي عن ابي محمد العسكري. وهي روايات اتفق الباحثون في علم الرجال والدراية على ضعفها لجهة السند

أو الدلالة ، سيما انحصار الدلالة وقدرتها على حمل المدلول الثقيل.

لكن الدليل الوحيد القابل للثبات عند الجدل ، هو الدليل العقلي ، الذي فحواه اتفاق العقلاء على وجوب عودة الجاهل الى العالم عند الابتلاء بما يحتاج الى علم. وقد ناقشت في الكتاب "نظرية السلطة" كل واحدة من تلك الروايات وأوضحت الاراء المختلفة فيها. على اي حال فان تلك الروايات والدليل العقلي ، لا تثبت اكثر من مدلول واحد هو وجوب سؤال العالم.

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ، طرح الشيخ مرتضى الانصاري فكرة جديدة خلاصتها ان تعدد آراء العلماء في مسألة واحدة ، يوجب – منطقيا – الرجوع الى اعلمهم بها. فاذا اقتنع المكلف بأن فقيها معينا هو الأعلم ، وجب عليه العودة اليه في المسائل الاخرى. وكان هذا هو الاساس النظري الذي بنيت عليه فكرة المرجعية.

أما قيام المرجعية كنظام ثابت ، فهو يرجع الى التطورات التي حدثت بعد ذلك ، سيما أثناء الحركة المعروفة بثورة التنباك (1308 هـ/1891م) التي كشفت عن حاجة ماسة الى زعيم للمجتمع الشيعي. وقد لعب هذا الدور بكفاءة الميرزا محمد حسن الشيرازي. وتأكدت هذه الحاجة حين انقسم المجتمع الديني حول الموقف من الثورة الدستورية في 1905. ومن هنا تحولت فكرة قيام "المرجعية الدينية" كنظام قيادة موحد ، الى جواب اجماعي عند الشيعة. ان ظهور النموذج الأول لنظام المرجعية في الصورة التي نعرفها حاليا يرجع الى هذه الفترة ، وقد ساعدت التطورات اللاحقة ، سيما خلال الفترة الفاصلة بين الحرب العالمية الاولى والثانية (1918-1939) في انضاج الفكرة وجعلها محل اتفاق بين المنتمين للتيار الرئيسي في التشيع ، اي الاتجاه الاثني عشري الاصولي.

زبدة القول ان المرجعية لم تقم على ارضية ادلة من النص ، بل كانت نتيجة لتطور المجتمع الشيعي وحاجته لقيادة توحد رأيه وتمثل تطلعاته.

الانسان في طبعه الاولي

Ω جادلت بشدة في الكتاب ضد القول بان ضرورة السلطة مرجعها فساد الطبيعة الأولية للبشر. لكني اجد عددا كبيرا جدا من العلماء يتبنون هذا الرأي في الماضي والحاضر. وهو أمر وجداني مشهود. فكل مجتمع تظهر فيه انحرافات واختلافات. وكلما زاد عدد الناس ، زادت مساحة الاختلاف والانحراف.

مجادلتي كانت ردا على دعوى بعض العلماء السابقين ، بأن تعيين الامام من قبل الله سبحانه من الامور الضرورية عند العقلاء. وخلاصة قولهم أن اجتماع الناس بذاته مولد للتعارض وبالتالي الجور والظلم ، الامر الذي يوجب قيام حكومة تردع البغي وتلزم الناس باتباع الحق. ويرجع هذا القول في الأصل الى الفلسفة اليونانية. وقال به سقراط وأفلاطون. واعتمده بعد ذلك فلاسفة المسلمين وفقهاؤهم ، كما اعتمده الفيلسوف الانكليزي توماس هوبز في كتابه المشهور "الفياثان". وكان غرضي من تلك المجادلة هو نفي اصالة الفساد في الطبيعة البشرية. فانا أميل إلى الاعتقاد بان طبيعة البشر هي الخيرية والعقلانية. وبناء عليه فإنهم قادرون على التوصل إلى طريقة مناسبة لإدارة اجتماعهم ، ولا يحتاج الأمر إلى تدخل من الباري جل وعلا. أو على الأقل فان التدخل الإلهي ليس سببه عجز البشر بل ربما لأسباب أخرى.

اما كون الفساد والتظالم مشهور ومشهود ، فهذا واقع قائم لا أخالف فيه. لكني اعارض اعتباره دليلا على كونه ثمرة للطبيعة الاصلية للانسان أو فطرته الاولى. وقد بينت في الكتاب اسباب معارضتي للفكرة.

Ω ضمن ردودك على فكرة التظالم الاصلي ، قلت أن تأسيس وجوب الامامة عليها ، يقتضي نفي الإمامة في غير موارد الفساد و التظالم ، وبالتالي سقوط الولاية على من يستطيع العيش

دون تظالم. وارى ان هذا خلط بين الادلة العقلية الموجبة لوجود حكومة ، والادلة النقلية الموجبة لتعيين الامام.

قولي المشار إليه رد على القائلين بان الإمامة الدينية والرئاسة الدنيوية شيء واحد ، وان الثانية تستفاد من أدلة الأولى. لعلك لاحظت أن جانبا مهما من الباب الثالث من كتاب "نظرية السلطة" قد كرس للاستدلال على تمايز الاثنين.

أما الجزء المتعلق بسقوط الولاية عن المحسنين ، فهو احتجاج لا يهمل. وقد استدل البعض عليه بالآية المباركة "ما على المحسنين من سبيل- التوبة 91". ولا استبعد احتمال أن يشمل هذا الدليل كلا النوعين ، في حال عدم الحاجة إلى السلطة وعدم الحاجة إلى العلم. طبيعي أن هذا الاحتمال ضئيل ، لكنه غير مستحيل ، ومثاله شخص يعيش منعزلا في جزيرة ، ولديه علم خاص بما هو حق له وما هو واجب عليه ، وهو يقوم بأموره بنفسه.. فهل يحتاج هذا إلى ولي ، سواء كان إماما أو حاكما؟. ونستطيع مقارنة هذا بأدلة عدم وجوب تقليد الفقيه على المكلف العامل بالاحتياط ، وهي مشهورة.

زبدة ما أردت التوصل اليه هو أن الإمامة والرئاسة ، كلاهما تكليف إضافي ، وليسا من البديهيات. فكل منهما يحتاج إلى دليل خاص ، رغم ان الفقهاء قد جرت عادتهم على الربط بين أدلة الاثنين. وقد اوضحت في الكتاب انهما ينتميان إلى مجالين مفهوميين وموضوعيين مختلفين. فيجب أن يكون لكل منهما دليله الخاص. والله اعلم.

Ω ماذا تقصد بالتكليف الاضافي؟

الاصل في كل شيء عدمه. والاصل في كل عمل براءته من اي حكم. والاصل في الذمة فراغها من التكليف. حين نقول ان الامامة أو الرئاسة أو الدولة ضرورة للحياة المدنية ، فنحن نعني أيضا اننا نقبل بالالتزامات والقيود التي تفرضها على الفرد. وهذه

كلها أعباء وتكليفات إضافية ، اي انها لم تكن موجودة في الاصل. قيام الدولة أو السلطة يلزم الفرد بطاعتها. وبالتالي فهو يقيد حريته التي كانت مطلقة قبل ذلك. والقاعدة العقلائية تقول ان كل عبء أو تكليف ، سواء كان الزاما بافعال أو منعا من أفعال ، أو تقييدا لحرية الحركة ، أو اشغالا لذمة كانت فارغة ، فهو مخالف للاصل الاولي. ومن هنا فهو يحتاج الى دليل يتناسب مع حجم الاضافة.

الالزام بطاعة القانون أو الامام أو الحاكم أو الفقيه ، والتقييد الناتج عن ذلك ، أو عن وجوده مطلقا ، يحتاج الى ثلاثة أنواع من الادلة: أ) دليل على ان وجوده وفعله ضروري ، ولا يستغنى عنه بغيره. و ب) دليل على ان له حق الأمر والنهي والالزام. و ج) دليل على وجوب طاعته على نحو محدد ، وعدم صحة بدائلها.

Ω **انت تقول ان الاستدلال بفساد الطبيعة البشرية على ضرورة السلطة ، قابل للسقوط بشبهة عدم اضطراد أصل الفساد في بني البشر. يمكن القول ايضا – على نفس النسق - إن الحكم بخيرية الإنسان وعقلانيته قابل للابطال لوجود فئة من المجانين والاشرار ، وذلك لشبهة عدم الاضطراد.**

نقاشنا ليس في أن القاعدة في جنس البشر هي الفساد وان الصلاح استثناء ، بل عكس ذلك تماما. انا لا اقول انها قاعدة غير مضطردة ، بل اقول ان دعوى كون التظالم اصل في طبيعة الانسان ، دعوى باطلة ، اي أنها ليست قاعدة عقلائية صحيحة كي نناقش في كونها مضطردة أو غير مضطردة. وأن الاستدلال على أي شيء بفساد الاجتماع البشري ، هو استدلال باطل ، لعدم ثبوته من الأصل ، ولكونه خلاف المفهوم من القران الكريم ، وخلاف تجربة البشر على امتداد أزمانهم واختلاف أصنافهم. أما قياس القاعدة المدعاة على قواعد أخرى فهو نقاش خارج الموضوع. فحتى لو صحت الثانية فهي مستقلة تماما عن الأولى ، لا تدعمها ولا تضعفها.

Ω **اذا قبلنا باستدلالك على الطبيعة الخيرة للبشر ، وقبلنا ايضا بدعوى عدم انطباق الحاجة للولاية على المحسنين ، فان هذا يبطل ضرورة الرئاسة كليا ، كما يبطل الحاجة للامام. هذه دعوى عريضة جدا.**

وجود التظالم لا يبطل اصالة الخيرية في البشر. لاننا نميز بين الفساد كطبيعة في البشر وجزء من فطرتهم الاصلية ، وبين كونه عارضا يطرأ عليهم بعد خلقهم ، بسبب التربية أو البيئة أو غيرها من الاسباب. وأستدل على قولي بأن الخيرية هي الطبع الأولي للبشر وهو فطرة الله ، بالعديد من الآيات الصريحة وشبه الصريحة في هذا المعنى ، ومنها قوله تعالى "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم – التين 4" وقوله "يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم * الذي خلقك فسواك فعدلك * في أي صورة ما شاء ركبك- الانفطار 6-8" ، ومثلها عديد من الروايات التي في نفس المعنى. هذه ناحية.

الناحية الاخرى ان وجود المحسنين ، لا يبطل الحاجة الى حكومة تقيم العدل في المحسنين وغير المحسنين. غاية ما يقال في المسألة ان الموضوع الاول لعمل الحكومة ، اي ردع البغي ، ليس له مصداق في ذلك الجزء بالتحديد. وقد بينت ان رأيي هو أن الأدلة النقلية – وليس العقلية - هي العمدة في ثبوت الإمامة الدينية. بخلاف الرئاسة التي دليلها عقلي. وبها يرتبط موضوع التظالم ، على فرض ثبوته. وقد توصلت في البحث الذي نحن بصدده ، إلى عدم علاقته بالإمامة ولا أدلتها.

جدير بالذكر ان الذين بنوا قولهم بضرورة الحكومة على اصالة التظالم ، أجازوا للحاكم أن يستبد بالأمر ويقهر الناس على الصلاح. وهو الرأي الذي مال إليه معظم فقهاء المسلمين القدامى. أما رأيي فان الدولة هيئة اجتماعية يقيمها الشعب لتمثيل مصالحه وإدارة التعارضات التي قد تحصل فيما بينها ، على نحو يجعل تنوعها وتعارضها طريقا للتكامل والتفاعل ، بدل ان يقود للتناحر. الذين قالوا بالطبيعة الخيرة للجنس البشري ،

يرون أن الناس لو تركوا وشانهم لكانوا اقرب إلى الصلاح. ولهذا لا يجيزون قمعهم أو فرض حكم استبدادي عليهم. والفارق بين ما ينتج عن الرأيين لا يخفى على عاقل.

Ω **قلت في الكتاب انه "ليس بالوسع إثبات أن الإنسان طاغية بالفطرة". فهل بالوسع إثبات أن الإنسان ليس طاغية بالفطرة ، أو إثبات أنه صالح بالفطرة؟. ماذا تقول في الآيات التي تشير إلى وجود النزعتين وتأصلهما في الإنسان ، مثل الآية "فألهمها فجورها وتقواها-الشمس 8" ، "وهديناه النجدين-البلد 10" ، و "إنَ الإنسانَ لظلوم كفار-إبراهيم 34" ، "وحملها الْإنسان إنه كان ظُلوما جهولا-الاحزاب 72" ؟.**

الآيات المذكورة تحتمل احد تفسيرين:

أ) ان الجهل والفجور والظلم والكفر جزء من فطرة الانسان التي فطره الله عليها.

ب) ان هذه الاوصاف والحالات ، اعراض تصيب الانسان أو يحملها في تيار الحياة ، وليست جزء من جوهره. بمعنى ان فطرته سليمة لكنها قابلة للفساد والتأثر بدواعيه لاحقا.

هذان احتمالان ، ولا نستطيع القول بضرس قاطع ان احدهما هو مراد الايات المباركات. لكننا نستطيع القطع بالقدر المتيقن كما يقال ، اي الحد الأدنى المؤكد حدوثه ، وهو الثاني.

دعنا الآن نذهب الى الايات التي تحدثت بشكل محدد عن الفطرة ، اي الطبيعة الاصلية للانسان التي فطره الله عليها. نقرأ مثلا قول الحق سبحانه "فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون-الروم 30". تتحدث الاية عن التوحيد أو الارتباط الروحي بين الإنسان

وخالقه ، تلك هي الفطرة. فهل يكون الموحد الفطري طاغيا أو فاجرا فطريا؟.

هذه الآية لا تحتاج إلى مزيد بيان. لكن للرد فقط نقول أن الله سبحانه ، خلق الإنسان ومكنه من أتباع أي سبيل يشاء ، وحمله المسؤولية عن اختياره. فأتباع الطريق القويم هو احتمال أقوى ، لأنه اقرب إلى مراد الخالق. وأتباع الطريق الفاسد هو احتمال ثان ممكن ، لان الله أراد للإنسان أن يكون حرا مختارا.

ثم أن القول بان الإنسان طاغية بالفطرة ، معارض لأصل العدل الإلهي. فإذا كانت فطرة الإنسان الأصلية هي الفساد، فان دخول الجنة حق للفاسدين ، الذين لم يعلموا بالنبوة ، أو لم يصلهم خبر النبي ، لأنهم اتبعوا فطرتهم التي فطرهم الله عليها. ويجب أن نمتدحهم على فسادهم وبغيهم، لأنهم اتبعوا الطريق الذي اختاره الله لهم.. فهل يصح هذا الكلام؟.

ونضيف إلى ذلك دلالة الآية المباركة "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" فهل من حسن التقويم ، فساد طبيعته وفطرته الأصلية ؟.

Ω ذكرت في الكتاب أنه لم ترد آية واحدة في القرآن الكريم ، تؤكد أن البغي طبيعة في الإنسان ، سابقة على وصول البلاغ إليه. ما الفرق بين وصول البلاغ وعدمه؟. ما الأثر الذي يترتب على هذا التفريق؟ هل وصول البلاغ سيتسبب في طغيان المبلَّغ رغم سلامة فطرته وأصله؟.

أوردت هذا التمييز في الرد على من قال بان الإنسان طبيعته الفساد والبغي. لان القران يقول "وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم-الشورى 14". وهذا دليل على أن البغي والتفرق طبع عارض في الناس وليس فطريا أصيلا. أما تأثير وصول البلاغ – أو العلم – كعامل إثارة للاختلاف وبالتالي التنازع ، فالظاهر ان إشارة القرآن الكريم تتعلق بتجربة أو عبرة مستفادة من تجارب محددة. في هذه التجارب كان الناس على نسق واحد اجتماعي وثقافي. فلما ظهر النبي انحاز إليه أقلية من الناس وعارضه الأكثرية ، وعلى رأسهم

أصحاب الهيمنة والسلطان ، ومن لهم مصلحة جارية في النظام الاجتماعي القائم.

وكافح الأنبياء كفاحا مريرا ضد هذا النظام. ونجح بعضهم في الإطاحة به ، كما في تجربة نبينا عليه الصلاة والسلام. الذين عارضوا الأنبياء لم يكونوا منصفين مع أنفسهم ، ولا مع قومهم ، ولا مع النبي. بل عارضوه بغيا وعدوانا ، ولم يروا فيه إلا تهديدا لمصالحهم ، ولم ينظروا في المصلحة الأعظم التي ستعود عليها في الدنيا والآخرة لو اتبعوا نبيهم. والخلاصة أن البلاغ النبوي يوجد هزة في النظام الاجتماعي القائم ، يؤدي إلى التطورات المشار إليها. والله اعلم.

Ω فيما يخص الخلاف بعد وصول البلاغ أو العلم. ما هو وجه الارتباط بين العلم والفرقة ، أو بين البلاغ والتفرق. ولماذا علل القرآن التفرق بالبغي؟.

يمكن النقاش في هذا السؤال من زاويتين: زاوية تاريخية تعنى باستكشاف انعكاس ظهور الانبياء على النظام الاجتماعي القائم. أو من زاوية سوسيولوجية حول العلاقة بين المعرفة (العلم) والتفرق. لكن دعنا أولا نتساءل: لماذا يتفرق الناس؟. الواضح ان مجرد اختلاف الافكار لا يؤدي الى التفرق ، لأن الاختلاف في الآراء والتطلعات قد يحصل داخل منظمة واحدة مثل العائلة أو الشركة أو الحزب. لكن المنظمة تبقى موحدة. اما الاختلاف المؤدي للفرقة فهو ذلك الذي يترتب على ظهور "مراكز قوى" أو "دوائر مصالح جديدة" ، سواء كانت تتعلق بالاقتصاد أو بالنفوذ السياسي. وأبسط أمثلتها التنافس بين التجار ، ومنها التنافس بين الاحزاب السياسية ، وبين زعماء المجتمع والقادة على النفوذ ، وأعلاها كما هو معروف التنافس بين الدول والحكومات ، والتي قد تقود الى حروب.

في هذا السياق اود الاستشهاد برأي المفكر المعروف جان جاك روسو ، الذي تعرض لهذه المسألة في رسالته المشهورة حول اصل التمايز. فهو يرى ان النزاعات التي أدت الى الحروب ، ارتبطت دائما بخلاف على الملكية والمصالح. الارتباط بالمصلحة

والملك والاستعداد للحرب من اجلها ، يتطلب مستوى ثقافيا ، يعتقد روسو انه لم يتوفر للانسان في عصوره الاولى. قرار الحرب مع الاخرين يتطلب عملية فكرية معقدة ، تتضمن فهما محددا للملكية الخاصة ، واحتساب المستقبل ، واستيعاب البشر الاخرين بوصفهم تهديدا محتملا ، اضافة الى حد ادنى ربما من القدرات اللغوية[56].

بعبارة اخرى فان المعرفة تقود في أول تجلياتها الى اكتشاف حدود الذات والمسافة بينها وبين الآخر. وتبعا اكتشاف ما هو مصلحة للذات ومصلحة للآخر. ونعلم ايضا ان زيادة المعرفة تقود الى اكتشاف أو قيام مصالح جديدة ودوائر مصالح جديدة.

أما ما يخص العلاقة بين ظهور الرسالات السماوية (أو وصول الدعوة الدينية عموما) وبين الفرقة ، فالقصص التي أوردها القرآن الكريم عن رد فعل الاقوام السابقة وعرب الجاهلية ، توضح ان "الملأ" أو النخبة بحسب التعبير الحديث كانت بين متشكك في عواقب دعوة الرسول أو كانت معارضة له ، بسبب قلقها من خسارة مكانتها. نعرف من تلك القصص ومن تجربة البشرية بشكل عام ، ان كل دعوة جديدة تؤدي الى تغيير موازين القوة في المجتمع ، اي بزوغ قوى جديدة وغروب قوى سائدة. هذا أمر معروف وبديهي. ولهذا وجدنا ان الرسالات السماوية يحملها – غالبا – ضعفاء المجتمعات ، ويعارضها الاقوياء والنافذون.

اختيار المعارضين لهذا الموقف العدائي ، ليس مبنيا على تقدير محايد وموضوعي لصحة الدعوة الجديدة ، بل لأنهم وجدوا فيها تهديدا محتملا لنفوذهم الاجتماعي أو السياسي أو مصالحهم المادية. وهذا – في تقديري - ما يصفه القرآن بالبغي.

---

[56] Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, Oxford Uni. Press, 1999, p. 33

الديمقراطية الدينية

Ω تتحدث كثيرا عن "ديمقراطية دينية". لديك ايضا كتاب اسمه "الديمقراطية في بلد مسلم". هل تعتقد حقا ان لدينا في التراث الاسلامي ما يمكن ان يشكل أرضية لنظام ديمقراطي؟

التراث السياسي في الاسلام فقير جدا. كتب التراث الاسلامي ، بما فيها تلك التي نشرت في السنوات الاخيرة ، تقدم رؤية بسيطة للسياسة ، تلخص الدولة في الحاكم. فهي تتحدث عن صفات الحاكم ، عادات الحاكم ، كيفية انتخاب الحاكم ، ولا تنظر للدولة كمؤسسة ، ولا المجتمع السياسي كمنظومة. أي ان خلفية النقاش فيها تتعلق بصورة الدولة القديمة ، التي لم تعد موجودة في عالم اليوم.

مع قيام الدولة الحديثة ، لم يعد الحاكم محورا للنقاش. نحن نتحدث اليوم عن الدولة والحكومة ككينونة مستقلة عن شخص الحاكم. ما يهمنا اليوم هو النظام السياسي، الفلسفة التي يقوم عليها ، وتكوين القوة في داخله ، مصدر الشرعية السياسية وعلاقة المجتمع بالحكومة.

بعبارة موجزة ، نحن نتحدث عن مؤسسة عامة ، وليس عن اشخاص. فكرة ان الدولة مؤسسة ، غير موجودة في التراث السياسي الاسلامي. لهذا فعندما يتكلمون عن الديمقراطية يجدونها غريبة. لان الديمقراطية مبدأ قابل للتطبيق على مؤسسة في منظومة اجتماعية كبيرة اسمها المجتمع السياسي.

من هنا فاني لا أرى فائدة من الجدل حول أسئلة من نوع: هل الاسلام يقبل الديمقراطية ام لا. هذا جدل لا طائل منه ، لاننا نتحدث عن منظومتين مختلفتين. السؤال الصحيح هو: هل نستطيع ابتكار مؤسسة سياسية جديدة تنتمي الينا كمسلمين،

تنتمي الى عصرنا ، الى افكارنا وتطلعاتنا؟. الجواب نعم نحن نستطيع ذلك ، وستكون اسلامية ، ستكون مقبولة في الاسلام. عند ذاك هل نستطيع ان نختار مبدأ الديمقراطية؟، مبدا الحرية كفلسفة عمل لتلك المؤسسة أو كهدف لها؟. جوابي: نعم نستطيع.

Ω **السؤال الثاني حول ملكية الناس لأرض وطنهم. يبدو هذا الوصف معقولا. لكن المتعارف ان ارض البلد قسمة بين الملاك الشخصيين وبين الحكومة. ما ليس مسجلا باسم شخص معين ، فهو يصنف كأرض "أميرية" أو "أملاك دولة" ، فكيف يملكه عامة الناس؟.**

هذا بالتحديد ما أعنيه. أملاك الدولة هي أملاك الناس في الحقيقة. لأن الدولة ليست هيئة مستقلة ، بل ممثل للشعب. الاملاك التي تسجل باسم الدولة تصنف ضمن المال العام ، والمال العام هو مال الشعب. الدولة مملوكة للمجتمع ، وما تحت يدها ملك لمالكها ، اي المجتمع. ولهذا السبب فان املاك الدولة لا تسجل باسم الاشخاص الذين يديرونها ، ولا تنتقل الى ورثتهم اذا ماتوا. وهم لا يستطيعون بيعها أو المتاجرة فيها ، كما يفعل المالك الشخصي في أملاكه. كل ذلك لأنها لا تملك على نحو حقيقي ، بل هو ملك اعتباري ، مثلما نسجل سيارة أو بناية باسم شركة ، ولا نذكر اسم مالك الشركة في عقود البيع. لكن في نهاية المطاف نحن نعلم ان هذه الشركة وكل املاكها راجعة الى شخص المالك.

للمناسبة فاني مهتم بهذه بفكرة "الشراكة في تراب الوطن" على وجه الخصوص، لأني وجدتها مفتاح العلاقة بين الاسلام والديمقراطية ، أو القاعدة الاساسية في تركيب مفهوم "الديمقراطية الدينية" الذي أدعو إليه. كنت قد درست بتوسع مفهوم "الخراج" - المال العام في الاصطلاح الحديث – وأحكامه عند الفقهاء القدامى والمعاصرين ، فوجدتهم متفقين تقريبا على كونه ملكا لعامة المسلمين ومن يقيم معهم ، وانه ينفق

حصرا في مصلحتهم. لكن الفقهاء لم يذهبوا الى المرحلة التالية ، أي ما يترتب على دعوى الملكية هذه من حقوق ، سيما لجهة من يدير هذا المال وكيف يديره. بين الاستثناءات في هذا المجال اذكر العلامة الميرزا محمد حسين النائيني الذي تحدث صراحة عن المشاركة السياسية لعامة الشعب باعتبارها من لوازم ملكيته لأرض وطنه[57].

زبدة القول ان ملكية المجتمع للمال العام محل اتفاق بين فقهاء المسلمين وغيرهم. وهي عند القانونيين وفلاسفة السياسة المعاصرين ، المصدر الأول لحق المجتمع في المشاركة السياسية ، بما فيها تعيين الحكومة وتفويض السلطة ومحاسبتها.

---

[57] انظر بهذا الصدد: الميرزا محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة. ن. إ. (2014)
http://talsaif.blogspot.com/2014/10/blog-post_19.html

فهرست